

מדיניות הממשלה בנושא מינוי שופטים

ד"ר אהרן

הערכת המדיניות

המדיניות הייתה התשוקה הפרמטראית של היהודים בעת החדשה. בבינומין זאב הויצ'ל, חזקה מדינת היהודים, ובנידן בן-גוריון, מייסד המדינה, רבקה תשוקת האדם המודרני להיות ארץ לעצמנו, למודד בגורל שהכתוב את מצבו הנוכחי, לכוון את ההיסטוריה ולעצב את החברה מחוץ לנושיות קובלות. כדי להגשים את פרויקט המודרניות גייסו חסידיה את הנאורות, ודיינים: את החבונה, את הקיימורה ואת המודע בשירות תשוקתם. תשוקה פרמטראית זו עמדה ביסוד האידיאולוגיות הפוליטיות של המאה התשע-עשרה והזנה את רפואי המשטרים שקמו בעקבותיהן במאה העשרים.¹ הרצל ובן-גוריון היו מודרניים בכך שביקשו למסד את המציאות הפוליטית והחברתית בצלמו ובמרחבו של היהודי החילוני.

בבסיסן של הדעות החילוניות עמדה תשוקתו המשחית-חילוני של האדם המודרני, שהתעמר לעצב במודידי הן את העולם הזה והן את העולם הבא במודד העולם הזה. האידיאולוגיות המהפכניות המודרניות, ובכללן הציוניות, תרגמו את המאויימים הדתיים הנושנים למושגים חילוניים ופוליטיים: הדת חוללה והייתה להיסטוריה; מלכות השמים נתחלפה במלכות האדם; והתשוקה השטניסטית לית הושרה בתשוקה פרמטראית. והצל ובן-גוריון הפכו את התשוקה היהודית של המהפכנות הפרמטראית, ותשוקתו של האדם היהודי המודרני עמדה ביסוד מחשבתם המדינית ובמרכז פערלת המשחית-חילוניות הפוליטית.

ראם ראוי ליהודים לחדוק את הקיץ ולקרב את ביאת המשחית: האם הם יכולים לשאת את חזון אחריית דימים על כתפיהם הידות ולהישמר

1 ד"ר אהרן, התשוקה הפרמטראית: תשוקתם האינטלקטואליים של המאה העשרים מודוס ועד פוקר, ירושלים 2000.

הפרורמותאים היהודים: מייסד מדינת היהודים קורא ב'מדינת היהודים' 13

המשיחיות היהודית מייחדת אותה מענפים אחרים של המשיחיות הנוצרית. ייחוד נוסף הוא יחסה להיסטוריה הממשיית: העובדה שבנקודת זמן בעבר הייתה להיחידים רכינות, הביאה לרצונם של סוביקטיבים יהודים בעלי תודעה עצמאית להודיש ימייהם כקדם. הפרורקס הוא שהגלולת שימשה קונקרטציה של העתיד המשיחי נוכח הזיכרון המיתי.⁵ השבתאות הייתה ניסיון נועז ויומאני ביותר להעיד את הפסיכיות היהודית.

הציגונות – שמורה במדינת הגלולת – צמחה כה בעת עם האידאולוגיות המהפכניות של המאה התעצ-עשודה שגם בהן ניכרה משיחיות פרומתאית. במשיחיות זו הגאוללה איננה פסיכית או רטרומניסטית, אלא היא נישאת על ידי סוביקט מודרני, המכונן את עצמו ואת חֲברתו ומתיימר לעצב גם את עולמו המושלם בחור המציאות החלקית. במשיחיות הפרומתאית, הפעילות האנושית היא המביאה את הגאוללה. לתודעה היהודית מורדינת זו תרומה תפיסית של הרמב"ם השולל את היסור הקוסמי בחזון הגאוללה, וכבר מאפשר לדאות בעידן המשיחי התודעות היסטורית הכפופה לחוקי הטבע. הרמב"ם הבין את המעבר לעידן המשיחי באחרית הימים באמצעים רציונליים.⁶ לרציונליזציה זו של התהליך המשיחי ניכרה השפעה רבה בתודעה הקדם-ציונית. הענקת האחריות ליהודים באירופה שלאחר האמנציפציה הפסיקה בעצם את תודעת מצב הגלולת, שכן בעקבות האמנציפציה נדרשו היהודים לוותר על הציפייה המשיחית. ניתן לומר שאת הצעד השני בציאה מהמשיחיות וכבניסה להיסטוריה עשה – לאחר הצעד הראשון שנקט הרמב"ם – משה מנרלסון.

השקפה היסטורית ודיקלית יותר נקטו ארבעה משכילים יהודים כבר בסוף המאה השמונה-עשודה: דוד פרידלנדר, שלמה מימון, שאול אשר ולצדוס בן-דוד.⁷ בהתבססו על דעת מיעוט שצוטטה בתלמוד המגבילה את הפעילות המשיחית לתקופה המקראית, הסיק לצדוס בן-דוד שהאמנות היהודית יכולה להתקיים מעתה בלא הציפייה המשיחית, שנתגשמה בעידן הנאורות על ידי שליטי המדינות. מכיוון שלא ניתן לננות להלושין את האמונה המשיחית העתיקה, כל שנותר היה הוא להעניק לה פירוש מחדש. ואולם, למרות ייחוסט משמעות משיחית לאמנציפציה, סירבו רבים לכטל את יחס העתיד לגאוללה הלאומית.

יהודה חי אלקלעי וצבי הירש קלישר ראו באמנציפציה אתחלתא רגאלה:

5 34-41, pp. (1982), *Commentary*, Jacob Katz, 'Israel and the Messiah', נקודת, 145 רבקה שי-אופנהיימר, 'הציונות היא משיחיות (ברעבר, ל"א מלכתחילה)', 28-24 (1990), עמ' 28-24.
6 7 שמאל פייפר, 'השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת עבר יהודית מודרנית, ידשלים 73, עמ' 73.

הלכה למעשה? האם העידן המשיחי תלוי במעשיהם של בני אדם? לפנינו שרלש גישות המתמודדות עם שאלות אלה: הגישה הראשונה היא גישה רטרומניסטית, המניחה שהכול נקבע מראש; לפי הגישה השנייה, מועד הגאוללה אינו קובע מראש, והוא יקבע כאשר עם ישראל יהיה ראוי לגאוללה; ולפי הגישה השלישית, אמנם ביאת המשיח מתקיים ללא תנאי קבוע – אך אם עם ישראל יהיה נכאי הוא יוכל להחיש את הגאוללה. שתי הגישות האחרונות אפיינו את דעת הרוב בעם ישראל, ולפיהן יהודים מסוגלים להאזין במעשיהם את ביאת המשיח. מודד ברכבא בשנת 132 לספידה – השיגול בהחדון של ממלכתחיות יהודית וחזון משיחי לפני הגוללה – היה 'קו פרשת המים' בחיט הפטיכי או האקטיבי למשיחיות: מימי ההשמונאים ועד אליי שקיפו המדידות בשלטון הוד הפטיח של פעולה מדינית עצמאית לקירוב הגאוללה; אחרי כישלוננו נקבע האיטור למודד הראיטור לעלות בחומה, כאשר בינתיים שומה על היהודים להיחוד במדינת הגלולת.² מודד ברכבא, המעשה המשיחי האקטיבי האחרון, ילך אפוא את האמונה המשיחית-הפטיכית של היהודים בימי הביניים.

צמיחתה של הציגונות הייתה, מנקודת מבטה של ההיסטוריה היהודית, נקודת מפנה במעבר מ'משיחיות טרנסטונרנטלית' ל'משיחיות פרומתאית'.³ כאמור, ממוד ברכבא ועד הופעת הציגונות, אופיינה אמונתם של יהודים רבים במשך קרוב לאלפים שנה כמה שאני מבקש לקרוא 'משיחיות טרנסטונרנטלית' – משיחיות שלפיה הגאוללה נתונה לשליטתם של כוחות על-טבעיים רקן ההיסטוריה נרחבה. במסגרת זו, מתקיימת מערכת המושגים והאמונה של מעשה הגאוללה בלי קשר לרצוננו או לפעולתנו של האדם, ותהליך ההיסטוריה מתעצב על פי גישה אפוקליפטית א-היסטורית, רקן ההיסטוריה הוא פענוחה של מציאות נסתרת מעיני אנוש, אך קבועה מראש.⁴ תפקידו המוגבל של היהודי בימי הביניים היה להסתפק בזיכרון הגאוללה במעשי האשיים, אך הגאוללה עצמה הופקדה ברי מלכות שמים. מצב זה עתיד היה להשתנות בעידן המודדני, אם כי השינוי לא חל בינים אחר.

ההיסטוריה של היהודים היא היסטוריה יהודית. שלא כעמים אחרים שהוגלו ונטמעו בחברות אחרות במשך ההיסטוריה, בקיבוצים יהודיים רבים בתפוצות הופנמה תודעת הגלולת. המשיחיות של רבים מהם הייתה הן הסיבה לבירול היהודים בגלולת הן תוצאתה: הציפייה לגאוללה הזינה בירול זה, והבירול העמיק את הציפייה המשיחית לשורב לציין. הלולת זו של

2 אליעזר שביד, 'משיחיות' – גלגוליו של רעיון, סקירה חודשית, סט, 31, 12 (1984).
3 דוד אוחנה, משיחיות וממלכתחיות: בן-גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתחלואנה פוליטית, שדה בוקר 2003.
4 שלום רחובבר, 'גאוללה והיסטוריה', עלון למורה ההיסטורית, 6 (תשנ"ז), עמ' 47-57.

אדם הנישא על ידי התנועות הלאומיות בראשית המאה העשרים. מטרת זו משחזרת את העבר הלאומי ההרואי, ומבקשת לרכיז בריציטסקי להחזיר עטרה ליושנה, וכתוצאה: 'הציונות היא המשכה של המשחיות'.⁸

הרצל, בן-גוריון והמשיחיות הפרומתאית

המשיחיות הפרומתאית ניכרת היטב בדימויו, בחייו ובכתביו של הרצל. דור ליטבק, גיבור אלטנלינד, מכווין לאורחיו כי עם ההתעוררות הלאומית, היהודים המודרניים לא יוכלו לצפות למאומה ממוחלולי הכשפים המופלאים, כי הכול נחון ברוחם.⁹ בהרצל נתגלם הדימוי של 'האנשה משיחית', רכז הבא לידי ביטוי בחלמונו כבר בגיל צעיר:

בהיותי כבן שנים עשרים שנה נרמז לידי ספר אשכנזי אחד – את שם הספר איני זוכר כיום – ובו קראתי במקרה על אורות משיח מלך ישראל, אשר רבים מהיהודים גם ברורות אלה מחכים אליו בכל יום שיכבדו, והוא יבוא כעני רונכב על החמור. [...] שוברי האגרה המשיחית עוררו את רעיוני. לכי נתמלא צער וגם געגועים בלתי ברוורים. לא ידעתי בעת הראשונה על מה אני מצטער ועל מי אני מתגעגע. והנה באחר הלילות, בעלותי על משכבי, עלה פתאום על לבבי זיכרון הסיפור של יציאת מצרים.

הסיפור ההיסטורי של יציאת מצרים והאגדה על אורות הגאולה העתידה לבוא על ידי מלך המשיח עלו בלולים בדימויו. העבר והעתיד – הכל היה בעיניו לאגדה יפה ומלאה קסם, למין שירה רוממה ונהדרה. ולילות אחדים לא נתן לי רעיוני זה לעצום את עיני. בושתי לספר לאיש הרחוקי לבי על רכב מלך המשיח. ידעתי כי ילעגו לי ויקראו: 'הנה בעל החלומות!'. באו ימי הבחינות בבית הספר, באו גם ספרים חרשים (שירי היגיון נחשבו אז בעיני כחרישים, שאף זה מקורב בא) וסידרו את דעתי מחבלי המשיח, אך במעמקי נפשי, כפי הנראה, נתקומה האגדה הלאה, גם שלא מרערי. והנה באחד הלילות חלמתי חלום נפלא: מלך המשיח בא, והוא זקן מלא

8 שמואל אלמגור, 'המשיחיות כאחד לציונות', צבי ברס (עורך), משיחיות ואספלטוגרית, ירושלים 1984, עמ' 437.

9 ראו דוביט ויטסדור, 'הרצל בעקבות המשיח', דוד אריאל-ישראל ואחרים (עורכים), מלחמות וגו' מוגו: משיחיות ואפוקליפסה בישראל – בעבר ובימינו, חל אביב 2001, עמ' 129.

שחזור הסימבוליזם היהודיים נתפס כשלב בדרך לשחזור הקולקטיבי היהודי הלאומי. בכך היו למבשריה המסורתיים של הלאומיות היהודית המודרנית שהיוותה התפתחות חדשה במחשבה היהודית, והתירה ואף רדשה התמשכות של חזון משיחי באמצעות מעשה אנושי. מכאן נפתחה הדרך למעבר מהפכני ממשחיות טרנסצנדנטלית למשיחיות פרומתאית, שעיקרה אקטיביזציה אנושית של הגאולה: יהודים בעלי תודעה מודרנית בארץ-ישראל הם המאייצים את הפרויקט המשיחי, כולל דרך התשיבות בארץ-ישראל, המקורב קץ משיחי.

אמנם היהודים הם שהעניקו את רעיון הבחירה לאומית העולם, אך הפוליטיזציה של המשיחיות היהודית הייתה תוצאה של השפעות זרות. הצהרונות היהודיות של הפוליטיקה הציונית הושמעו בעקבות ניצחונותיהן של תנועות לאומיות אחרות: הרב אלקלעי הטיף להתיישבות יהודית בארץ-ישראל בהשראת מלחמת העצמאות היוונית ועליית הלאומיות הסרבית; הספר רומי וירשלים של משה הס נתחבר בהשפעת אהוד איסלר; משה לייב לילינבלום קרא לתחייה יהודית בעקבות התחייה הלאומית ההונגרית; ואוטואמציפציה של יהודה לייב פינסקר נכתב על רקע 'סור מהלכת בולגריה. אי-אפשר אפוא להבין את שורשי הציונות ואת הולדתה מבלי לעמוד על יחסי הגומלין בין התודעה העצמית המשיחית של רבים מהגו הציונות שביקשו לכוון 'אוטופיה רסטורטיבית' במלחמתם ההיסטורית – ובין אקלים הרעות המשיחי הפוליטי של התנועות הלאומיות באירופה.

שתי מסורות לאומיות התרצצו במחשבה היהודית המודרנית במפנה המאות. והאחת היא המגמה ההיסטוריסטית-לאומית שאחד העם היה וציגה הבולט. מגמה זו הרגישה את נרכיזיות העבר כסוללי דרך לתחת הגאולה הלאומית במיטב מסורת הקידמה המערבית. הלאומיות, על פי אחד העם, בשענה גם על המסורת האירופית במאה התשע-עשרה, שביקשה לשלב את הייעוד המשיחי, ולפליין של אדם מיצבקיין, 'כריסטוס של האומות' בעלת הייעוד המשיחי, ולפליין של אדם מיצבקיין, 'כריסטוס של האומות' – ההסיף אחד העם את המוסר הלאומי כייצורה האנוכיסטלי של הלאומיות היהודית. שלא כמקובל הוא רוקא חשש מהאופי הרומנטי והאקטיבי-משיחי, ומסיבה זו נדע מהרצל ומהמשיחיות שלו. אופיו האליטיסטי החדיק אותן מיומנות של הציונות לתודעה המודנית. אחרי משבר האגדה החדש אחד העם כי כל המצדד בציונות המודנית דומה לתומכי שובי צבי ועיקב פריק.

המגמה השנייה הייתה המסורת האקטיביזציונלית הלאומית-ייחודית, החוראית והאסתטית, מבית מדרשו של מייכר בריציטסקי. זוהי מסורת גיבורה הלוקחה מן התרבות האירופית במאה התשע-עשרה, שהגיעה למיצויה בכתבי תומס קרלייל, ולפיה מייצג הגיבור את הטיפוס החדש של

ב-1901, שלוש שנים לפני פטירת הרצל, פנה אליז אביגדור גריץ במכתב לווינה, וביקשו לסייע לבנו רוד גריץ (לימים בן-גוריון) בן החמש-עשרה להתקבל לכית מדרש לרבנים המתמחה גם במדעים. המכתב מובא כאן לראשונה במלואו הן בשל חשיבותו ההיסטורית וסגנונו המיוחד, והן בשל היותו עדות בת הזמן לכוחו של 'מלך היהודים' ולהשפעתו העצומה על מייסדה לעתיד של מדינת היהודים:

רבא דעמיה, מדברנא דאומותיה, לפני מלכים יהוצב מר ד"ר היוצל ב"ב

אף כי קשה לי לכוון בענין פרטי לפני ארזי המדומם, אשר מטרת חייו ומגמת פניו הם עניני כלל האומה, אך ראיתי ונתון אל ליבי כי עניני הפרטי הוא נוגע לעניני הכלל, על כן אמרתי אשפך שחי לפני ארזי, כי מאן דבאזיב ליה באיבא אזיל לכי אסיא ומי שיחוש מצוקת הנפש יציר צרתו לפניך, ארזי הנעלה, כי נשיא אלהים אתה בתוכנו. ארזי ומרעיו אנשי המופת שמו את ליבם זה ימים ושנים להרים את קרן אומתנו המעולל בעפר, אך נכון לא נעלם מאת ארזי, כי היסוד והבסיס לכל עם ועם המה בני הנעורים, כי אם אין גריים אין חיישים. היו ימים ועמים אחרים דאגו לבנינו ויקבלום בודעות פתוחות לבתי ספרם ועשו מהם אנשים חכמים ומשכילים אבל לא יהודים; ובעונותינו הרבים נתקיימה בנו קללת אלהים 'בניך ובנותיך נתונים לעם אחר'. אך זה שנים אחדות, אשר גם זאת לא הייתה כי גרלה שנאתם של עם הארץ לנו עתה מאהבת לנו לפנינו, ותחת אשר קרבתו לפנינו ביד שמאלם, ידחוונו עתה בשתי ידיים... ולא יתנונו לבקר בבית ספרם, כי אם אחד בעיר ושנים במשפחה ממש ומה נעשה עתה לבנינו האומללים ולכשרונותיהם הנעלים ההולכים וכלים ויורדים לטמיון?

נהה גם אני הצעיר באלפי ישראל ברכני ה' כבן נעלה וחרוץ בלמודי עורנו במבחר ימי נעוריו, בחמש עשרה שנה, מלא ברוס בתלמוד, ומלבד שפתנו שפת עברית, יודע הוא גם שפת המדינה, חכמת החשבון ועוד, ונפשו חשקה בלמודים אך סוגר לפניו כל בית הספר מבוא, כי עברי הוא. גמורתי אומר לשלחת חוצה לארץ להשתלם במדעים וייעצוני אחרים לשלחו ויניה, כי שם יש גם מרכז לחכמות היהודים, בית מדרש לרבנים, ואומר אכזא נא עם הספר לפני ארזי להיות למליץ בעד בני ולהנות מאת ארזי עצה ותושיה, כי מייסד מדינה? ומי יוכל בלעדיו ליעצני מה לעשות, אחרי כי אין בכחי לפרנס את בני החביב לי כאישון עיני.

הוד ותפארת, ויקחני על זרעונתי וידאה אתי על כנפי רוח. על אחת העננים המלאים זוהר פגשו בתמונתו של משה רבנו (קסטר פניו היה דומה לפני משה, התצובים שיש, אשר עשה מיבלאנגלן. מילדותי הייתי אותה להחבונן בצירי הפסל הזה). ומשיח קרא למשה: אל הילך הזה תפלהלתי! לוי אמר: לך וכשר להזהירם, כי עוד מעט וכוזא אכזא וגרלות נפלאות אעשה לעמי ולכל העולם! – הקיצוני, והנה חלום. את החלום הזה שמרתי בלבי, אך לא ערכתי לספור לאיש.¹⁰

רימורי המשיח המשיכו ללוות את הרצל ככל אשר פנה, אם בהערצה ואם בלגלוג. מתנגדיו – ליברלים, רפורמים, סוציאליסטים ואורתודוקסים – ראו בציונות תנועה פסידו-משיחית; וידידו מקס נורדאו הסתייג במאמרו 'על דבר הציונות' (תרנ"ז) מציירות זהות בין המשיחיות ובין הציונות; ידידו אחר העם האשימו ב'ליבראי' אשר כותבת; אחרים השווהו לשבתי צבי, לדור ראובני ולמלה מולכו.

אגרת הרצל אכן נעטפה בחילה משיחית, ואף הרצל הפנים אותה עד כדי כך שעירך בעצמו השוואה בינו לשבתי צבי: 'ההבדל ביני וביני שבתי צבי (כמו שאני מתארו לעצמי) מלבד השינויים באמצעים הטכניים, המחזיקים לרגל הברל התקפות, הוא כזה ששבתי צבי גידל את עצמו כדי להדמות לגדולי הארץ, ואילו אני מוצא את גדולי הארץ קטנים כמורני'.¹¹ ד"ר יוסף שומאל בלור הזהירו לכל יתפחה ויצג את עצמו משיח, שכן כל המשיחים 'הביאו תוצאות הרות אסון ליורדים'; מרגע שמשיח 'עוטה בשר רדם הוא חרל להיות המושיע'.¹² הרצל נזהר ולא חצה את הסף השבתאי. המלך ויקטור עמנואל השלישי סיפר לו בפגישתם ב-1904 שאחד משארי בשרו הרוחקים קשור בשבתי צבי, והוסיף ושאל אם יש יהודים שעוד מצפים למשיח. הרצל רשם ביומנו את תשובתו למלך:

"כמוכן הוד רוממותן, בחוגים הרתיים. בחוגים שלנו, בקרב המשכילים והנאורים, בדרך שאין הרב הזה קיים".

ואז התברר לי שסבר שאני רב.

"לא, לא, התנועה היא לאומית טהורה". וכדי לשעשע אותו סיפרתי לו כיצד בארץ-ישראל נמנעתי מלעלות על חמור לבן או סוס לבן, ברי שלא יכירו אותי ויחשבו אותי למשיח. הוא צחק.¹³

10 ראוהן ברייניץ, חיי הרצל, נייר-יוק 1919, עמ' 17-18.

11 ויסטרדי, לעיל, הערה 9, עמ' 137.

12 Chain Bloch, 'Theodor Herzl and Joseph S. Bloch', *Herzl Year Book*, 1 (1958), p. 158.

13 עניין היהודים, ג, עמ' 256.

עם מדינות דור, אומץ-לב דבי עקיבא, שמת באחד' לענות הילל את יופי דבי יהודה הנשיא ואהבת אש של רבי יהודה הלוי.

[...] פעמיים חרבה ארצנו וגלינו לארצות נוכדיות – ועודנו חיים:

אלפיים שנה שקענו בעבדות, נבזינו והתבזנו, כל עצמותינו יבשו, כל קרן אור חם, דק חושך בית הקברות – ופתאום איש כולו חופש, אור, תקווה, אמונה ועבודה: ופתאום – התעוררת, התקברת, הישרת קומתנו, שאיפה לחופש, לעבודה, לחחיה.¹⁸

במיתריות ציפה זו של הרצל, מנגיד בן-גוריון בן הגלות, המתוארת כ'עבודת', 'חושך בית הקברות' – לבן הציונות נוסח הרצל, המגלמת חופש, אור ותחייה. במקום אחר הוא מתאר את הגלות כ'חוויה אומללה, דלה, מרודה, מפקפקת, ואין להתגאות בה, להפך – יש לשלול אותה תכלית השלילה'.¹⁹ לשלילה הגלות של בן-גוריון היו השלכות על תפיסתו בדבר 'קפיצות' ב'היסטוריה, ושבירת החיץ של ההיסטוריה היהודית'.²⁰

הציונות היהת אפוא תנועה של אוטואמנציפציה – שחרור עצמי הכרחי בשחרור מהגלות. מאחד יותר סבר בן-גוריון שהגלות אינה מרחב פניי בלבד, אלא היא מצב שבמדינה: אפשר שהוצאנו את היהודים מהגלות, אמר לימים, אך טרם הוצאנו את הגלות מהיודים. האמנציפציה שבאה כתוצאה מהמהפכה הצרפתית והתמודדות המודרניות באירופה, מהיהודים מחוקק צלמס הלאומי, ולדעתו כמעט שניתנה את יהדות אירופה ליכוד דתית'. ואולם 'הציון ההיסטורי של העם היהודי הכריע, ואמנציפציה לא הביא לידי טמיעה אלא לכישוי חודש של יחודו הלאומי ושל כסופיו המשיחיים'.²¹ האמנציפציה 'הפכה להיות אבסורדאמנציפציה – תנועת השחררות מכבלי הגלות החזית והכור, והנחנו יסודות ראשוניים להירוש העצמאות הלאומית במולדת העתידית'. אם כן, האוטואמנציפציה, השחרור העצמי מ'כבלי הגלות' – הייתה בבסיס התשוקה הפרומותאית של הציונות.

הרצון הפרומותאי לעיצוב עצמי של היהודי החדש במולדתו, חבש כראש ובראשונה את ביטול הדיכטומיה שהתבטאה בסטמט ההשכלה היה אדם בצאתו ויחודי באותו'. בן-גוריון איתר את 'הקדע בין האדם

הנני מחלה את פני ארנוי לסלות לי על כואי להטרידו בענין פדטי הננוע לנפשי, כי עוד הפעם הנני שונה את דברי, כי הענין הזה אעפ"י שהוא נראה כענין פדטי, הוא ענין כללי ועקרי, כי הוא נוגע כנפשות רבות אלפי ישראל המבקשים דעת – ואין ...

השתחויות

אבגדוד גרין¹⁴

בן-גוריון לא זכה שהרצל ישיב לאביו, אולם חמש שנים קודם לכן, ב-1896, שנת פרסום מדינת היהודים, כשהתלווה לאביו בהיותו בן עשר להפילה ככית הכנסת, שמע כי 'פשט הקול בעיר שמשיח בא, והוא נמצא עכשיו כרינה, ויש לו זקן שחור ושמו הרצל'.¹⁵ סופר עליו שהוא 'אבדי-קומה ויפה-תואר וזקן שחור לו, איש פלאים'.¹⁶ בן-גוריון הכיט כתמונתו של הרצל והיה נחוש 'ללכת כעקבותיו בו ברגע אל ארץ אבותיי'. וכך כתב מייסד מדינת היהודים על מכשור מדינת היהודים: 'הרצל אמנם היה המשיח, שכן חשטל את החושית הנוער למחשבה כי אכן ארץ-ישראל ניתנה להשגה. ואולם הרצל הוסיף ואמר כי הדבר יתבצע רק כמעשה דייני'.¹⁷

ההכנה העצמית של בן-גוריון הצעיר ש'מעשה דייני' הוא התנאי להגשמת משיחיותו ההילוניית של הרצל – היא מרכזית בעיצוב דרכו האינטלקטואלית והפוליטית בהמשך. שמונה שנים לאחר מכן, כשהוא המום ממותו הפתאומי של הרצל שפונה 'המשיח', כתב בן-גוריון מכתב נרגש אל חברו הטוב שמואל פוקס. הדברים מרתקים כבחינת הכניסה מיתית (ההיגופרדי) מודעת לעצמה של הרצל המתואר כ'שמש הציונות', 'בעל דצון האלים':

השמש איננו, אבל אודו עורר זרח [...]. ניצני התחייה הרעננים, שזרע זה בלשר עצמותיו בלכותינו לא יכלו לנצח: [...] תמיד תנוח מחשבות הנעלה במוחנו. התשוקה הכבירה לעבודת התחייה, שהאציל עלינו בעל רצון האלים, תהמה בקרבונו עד כלותנו את העבודה הגדולה שלה הקריב המנהיג הגדול את חייו הנשיאים.

[...] לא יקום עוד איש נפלא כזה המאחד בקרבו את גבורת המכבי

18 בן-גוריון, זכרונות (לעיל, הערה 15), עמ' 15.

19 דוד בן-גוריון, 'תשובה למתווכחים', דבר, 9.10.1957.

20 יוסף גרין, 'שלילת הגלות והשיבה אל ההיסטוריה', שמואל-נוח אייזנשטאט ומשה ליסק (עורכים), 'הציונות והתורה להיסטוריה: הערכה מחידש', ירושלים 1999, עמ' 356; אישור שפירא, 'לאן הלכה "שלילת הגלות"', אלפיים, 25 (2003), עמ' 18.

21 דוד בן-גוריון, 'יחוד וייעוד', נפת ישראל, תל אביב תשכ"ד, עמ' 18.

14 אריפין בן-גוריון, חשיבת התהוות, 1901.

15 דוד בן-גוריון, נסדנות, א. תל אביב 1971, עמ' 7.

16 דוד בן-גוריון, בית אבי, תל אביב תשל"ה, עמ' 16.

17 David Ben-Gurion, *Recollections*, London 1970, p. 34.

שומה עלינו לקחת את גודלנו בדינו. זהו דבר המהפכה היהודית. במילים אחרות: לא אֵי-כניעה לגלות, אלא ביטולה ועקירתה של הגלות'. בך-גוריון היטיב לקשור בין תשוקתו הפרומתאית של הרצל, שייסד תנועה מודרנית של יהודים שביקשו במקובץ למרוד 'באמונה הפסטיבית של נצח ישראל' – לבין חזונו המשיחי לרצות את הגאולה'. האזכרה במלואת של ישרים שנה לפטירתו של הרצל ב-1934 הייתה הזדמנות נאותה בעברו לפרש את אמונתו המשיחית של אבי הציונות המדינית וחווה מדינת היהודים:

הרצל העז באשר לא העז אדם לפניו לא בהיקף החזון, החזון המשיחי, שהוא תמצית ההיסטוריה היהודית, מתבק עולם ומלואו, מתבק תוכן גאולה, שאין אחרי כל שיוז, גאולת עם ישראל, גאולת העולם ותקוה העולם במלכות שדי [...] והרצל לא זכה לראות את חזונו. זהו בנראה מנת-חלקם של כל הגאולים הגדולים של עמנו. אבל חזונו של הרצל לא נתברר, והמורד של הרצל, אשר מורד באמונה הפסטיבית של נצח ישראל, או הוצון של רוחק הקץ, אשר היה הכוח המניע בפעולתו של הרצל – כמו שהרעיון המשיחי, נשמת ההיסטוריה היהודית בגאולה, נסתלק כמה פעמים על ידי משיחי שקר, כך גם לאחר מות הרצל נשא השם הנהדר הזה לא פעם לשווא על-ידי מסלפי תודתו – ועלינו ללמוד מהרצל [...] לרצות את הגאולה, ואת הגאולה הגדולה במהרה בימינו.²⁵

מביא עמיקתא לאגרא רמא

את הביוגרפיה הפוליטית של בך-גוריון ייחדה תפיסה משיחית ייחודית, 'משיחיות חילונית אימננטית' שאיננה מתרחשת בקץ ההיסטוריה. הוא ראה בגאולה תהליך היסטורי המתגשם בשלבים, ואיתר זיקה הברית בין החזרה להיסטוריה, השיבה למרחב היסתיכוני, והשינוי במבנה ההיסטורי החברתי-כלכלי של היהודים. מלחמת העולם הראשונה הייתה בעברו שעת בושור מהפכנית להגשמת שילוש זה: 'אנו רשאים עכשיו לנסות לדחוק את הקץ ולצפות לקפיצת-חודך'.²⁶ עם פרוץ המלחמה כתב ביומנו: 'מתוך הסערה מגיע אלינו קול שופר של המשיח'.²⁷

ובין היהודי שחצה את הנפש היהודית בגולה.²⁸ מודעותו זו של היהודי המודרני לקרע הפנימי בתוכו ולחוסר השוויון בינו לבין דומיו באירופה, הילכה אותו לביקורת ולביקורת עצמית. ההתנבחות לגלות וניכודו העצמי עולאת אפוא רק בעולם הפוסט-הרצליאני: משעה שהיהודי המודרני מגיע לרפלקסיה עצמית ולערכים משלו, מתחיל הוא לשאל את עצמו מדוע השתעבר לגרמנות לאומיות של שבנו ועמיתיו. הפרדוקס הוא שדווקא ביצור חופשי בעידן האומניפציה, מגלה היהודי את היותו משועבר. תודעה רפלקטיבית זו, שמקורה באמנציפציה דווקא ולא באנטישמיות, היא שילדה את הלאומיות היהודית המודרנית ואת מהפכתו של הפרומתאים הציונים. שיר ההלל של בך-גוריון למהפכות הגדולות של העת החדשה – האמריקנית, הצרפתית והרוסית, שהיו כולן יוצאות חלוצה של התשוקה הפרומתאית – נבע מניסיון לעצב מציאות חדשה בקרית האדם ולא בקריית אלוהים. אופייה הפרומתאי של המהפכה האמריקנית נכר בכיכשו הטבעי, המרחב והאדם בארץ גדולה אחת; 'מהפכה הצרפתית הייתה כרכה לאנושות, ובלעדי האמונה המשיחית, שלוש החרות האחרונות של עמנו לא היו עושים את מה שעשיתי'.²⁹ למהפכה הכולביקית שמר בך-גוריון פיינה חמה בלב כל חייו, אף שענותה וטורסה בידי בניה. ואולם, את המהפכה היהודית ייחד בך-גוריון מן המהפכות המודרניות:

המהפכה היהודית היא אולי הקשה בכל המהפכות בהיסטוריה העולמית, אם כי אינה המהפכה היחידה והראשונה. היו כמה מהפכות גדולות. אציון רק את המהפכה באנגליה במאה ה-17, המהפכה באמריקה ובצרפת במאה ה-18, המהפכה ברוסיה במאה ה-20, ואין אלו האחרונות. אולם יש הברל אחד יסודי המקשה ביחוד על המהפכה היהודית. כל המהפכות האלו שהיו ושתהיינה בארצות אחרות היו מהפכות נגד משטר, נגד משטר מדיני, סוציאלי, כלכלי. המהפכה היהודית היא לא רק נגד משטר אלא נגד גורל, נגד גורל יחיד במינו של עם יחיד במינו.³⁰

מרידתו של בך-גוריון בגורל היהודי הפסיכי שמוזחה עם החיים בגולה מחוץ להיסטוריה – באה לידי ביטוי בהמשך דבריו: 'עושרי המהפכה היהודית בימינו אמרו: לא מספיקה אי-כניעה לגורל, יש להשתלט על גורלנו:

22 שם, עמ' 200-236.

23 דוד בך-גוריון, 'יכולות המשיחיות (תשובה לשלמה אבינרי)', בתוך: אחתה, לעיל, הערה 3, עמ' 333.

24 דוד בך-גוריון, 'ציוני המהפכה היהודית', במערכת, ג. הל אביב 1957, עמ' 197.

25 דוד בך-גוריון, זכרונות, כ. 1972, עמ' 117-120.

26 דוד בך-גוריון, לקראת העתיד, ממעמד לעם, הל אביב חשט"ז, עמ' 16.

27 דוד בך-גוריון, 'מתוך ארץ', שם, עמ' 22.

ההסתדרות. הוא בחן את המדינה היהודית העתידית לא רק במושגים ארגוניים ופוליטיים של הקמת מדינה לאומית, אלא בתכנים מהפכניים של תיקון אדם ותיקון עולם: 'בארץ-ישראל עתידה לקום חברה חדשה ועם חדש'. אך לא היה זה מובן מאלף, שהרי 'ציונות היא לא רק בניין ארץ-ישראל. אפשר לבנות את ארץ-ישראל ותקוות ישראל תכזב. אפשר להקים חברה שתהא לקלון. אין קסם בארץ-ישראל. גם שם אפשר להגות. יש גם טוהר נשים. אפשר ליצור קני עבדות ערבית שיהיו לזועה לעם היהודי ולאנושות. לבנות עם יהודי ולחדשו [..] נחוצה אידאה מוסרית גדולה'.³¹ גם כיו"ר הסוכנות היהודית (1935-1948) לא חדל ב'גוריון' להאמין ברעיון המשיחי בקונגוריות אוניברסליות. תקופה זו הייתה גם תקופת האפולקליפסה של העם היהודי באירופה. את יריביו הדוויזיוניסטים, ז'בוטינסקי וחרבני, כינה 'משיחי השקר' הירנדים מפסולת ההיסטוריה... [שפיטחו] משטר של דם וברזן ועבדות'.³² בניגוד לזה, 'הציונות היא תנועה משיחית. העם היהודי טיפח חזון גדול ונשגב, חזון אוניברסלי ועולמי, חזון אחדי' המים, חזון הגאולה המשיחית'.

באותה השנה, שנת 1937, חנכה הקרן הקיימת את 'חור הרצל' בירושלים. בטקס זה הסכים ב'גוריון' עם דברי מנחם אוסיסקין שלא הרצל יצר את הרעיון הציוני, שהרי התשוקה לשיבת ציון אימננטית בהיסטוריה של העם היהודי. וככל זאת, מה היה בעיניו החידוש של חוזה מדינת היהודים?

הרצל יצר מכללית ציונית. הוא הפך את העם היהודי ליחידה לאומית פוליטית על ירי הקמת ההסתדרות הציונית. הוא עשה אותו לגורם מדיני, הן בהכרעה עצמו והן בעיני אומות העולם. הוא לא רק 'הזה, כי אם גם ביצע את מחשבתו והניח יסוד למולדת העברית'.³³

מים רבים זדמו מימי קונגרס בזל ועד אז: 'מאז הפכנו גורם פוליטי. בימים ההם נעשה ניסיון קל על-ידי האיש הגדול הזה לבוא ברכדים עם כמה ממשלטי אומות העולם. עכשיו נשען עם ישראל על מפעליו והיה לזרז מדיני מוכר במשפחת העמים'. אמנם ב'גוריון' היה ער לעבודה שהישוב העברי עוד רחוק מהגשמת היעוד של מדינה יהודית, אך בשעה שסקר את הדרך שעברו התנועה הציונית ומפעל ההתיישבות – ידואים אנו את כל כוח החזיון הפוליטי של האישי שוכריו לא היו חלום בלבד'.

31 שם, מתאריך 1924.23.4.

32 דוד ב'גוריון, תנועת השוואתיות והדוויזיוניזם, עמ' 133-134.

33 'חזונות חור הרצל', דפ"ר, 1937.7.12.

שנת 1917 הייתה נקודת מפנה מהפכנית. המהפכה הברזלשקית והצהרת בלפור לוו בהרגשה של מעין גאולה היסטורית. למאמרו על הצהרת בלפור קרא ב'גוריון 'הגאולה', ובו כתב: 'זוהי הצהרה משיחית. זאת הצהרה של גאולה הפותחת ליהודים לא רק תקופה חדשה בתלדוריהם, אלא הרבה מעבר לזה: היא פותחת מחדש את ההיסטוריה שלהם'.²⁸ בשנת 1944 קישר ב'גוריון ישירות בין הצהרת בלפור לחזון הרצל:

אילו חי הרצל עוד 13 שנה והיה מגיע לשנת ה-57 בחייו, היה רואה שחזונו המדיני קם והיה: הוכרה זכות עמנו במשפט הבינלאומי, ובדיוק 19 שנה אחרי פגישתנו עם הקיסר הגרמני בירשליים – שחל בנובמבר 1898 – ניתן הצ'ארטר הנכסף לעם ישראל, הפעם לא ירי קיסרות גרמניה שנפלה, אלא על ידי המעצמה העולמית הגדולה שהרצלי תלה מראשית ימיו את תקוותיו המדיניות – על ידי אנגליה, והצ'ארטר נקרא 'הצהרת בלפור', ונציגות העם היהודי שהוצעו להקים ראשונה בעבודה ממשית זכתה להכרה משפטית בנל'אומית בדרמות הסוכנות היהודית לארץ-ישראל.²⁹

הויקה שראה ב'גוריון בין דחיקת הקץ הציונית לדחיקת הקץ הברזלשקית, הייתה מרכזית לחתפתות ממשלת החברתית והפוליטית. הן בעיניו הן בעיני טרצקין, וכרכו יחדיו החזון המשיחי וההנהגה הברזלשקית כשני צדדים של אותו מטבע. 'הקונגרסים המלחמתי' מבית מדרשו של טרצקין התכוונו להפוך את רוסיה למחנה צבאי ענקי; לאף ישות מעורפלת למכונה הפועלת על פי פקודה מלמעלה. ב'גוריון, כמזכיר ההסתדרות בשנות העשרים, חתר לעשות את 'חברת הערבים' לתכנית ביקורקטית-מליטריסטית של 'צבא העבודה', תכנית שפונתה 'הקונגרס הכללי' של ב'גוריון. שלב קצר זה הבלתי במנהיג הצעיר את הסינדרום המאפיין אידיאולוגיות פוליטיות מהפכניות, הקשורות בין מבניות מיליטריסטיות-דיכריות לבין מנטיות משיחיות. בהפלתו בחזרה בתום ביקורו ב-1923 ברוסיה, מעברת המהפכה המשיחית, כתב ב'ימנו: 'זק מוטומטמי המוח וקצרי ההשגה יכולים לדמות שחלום-המשיח של עשרות דורות שבעי סבל ויטורים היה רק הויה ריקה'.³⁰ והמשיך וכתב על 'חזון התשועה העולמית והגאולה הגדולה, המשיחית'.

ב-1924 היה ב'גוריון בן 37, וכיהן זה כשנתיים כממכיה הכללי של

28 דוד ב'גוריון, 'די גאולה', דפ"ר אידישער קעמפער, 1917.16.11.

29 דוד ב'גוריון, 'מהציל ועד היום', במערכה, י, 1957. עמ' 190-191.

30 ימל ב'גוריון, 1923.15.12. ארכיון ב'גוריון.

תקווה להטבה, להגנה עצמית. יאוש שחור וחוסר אונים, חדלון-ישע וחוסר מוצא'.³⁶ במצב טרגי זה בשנת 1936 זיהה בן-גוריון את הפוטנציאל השלילי של הרעיון המשיחי, המביא לפסיכיות יהודית:

יש איוז השראה משיחית במובן השלילי – לא תגבורת האמונה בנחותות עצמאיים וחילוש הרצון – אלא הזיה מופשטת.³⁷

חיוזק להרגשה זו מצא באותה אספה פומבית שבה ריכר לפני יהודי פולין על הקשיים הפוליטיים ועל הסכנות החמורות, 'ובאלו הייתה התלהבות ללא גבול, באילו הבאתי בשורת המשיח'.³⁸ הוא היה מהסונכלי: יהודי הגולה מתלהבים מן המלל הרטורי, אך אינם נוקטים צעדים מעשיים להיחלץ ממצבם. במבקר לקונגרס היהודי העולמי ששיגר באותו חודש, ציין בן-גוריון מצד אחד את ימי הסגידה באירופה ואת הפרעות בארץ-ישראל: 'צוררים אכזריים עם תריקין על מצחם ותורת-גזע מתועבת בשפתם קמו נגדנו בגולה, וכתפיות פורעים מתנקשים במפעל גאלתנו בארץ'; ומצד אחר, לא נלאה גם בשעה קשה זאת להטיף לחזונו של הרצל ולהגביר 'מאמצים לכיצוע מהיד ומלא של גאלתו הלאומית בארץ'.

קריאותיו של בן-גוריון לכיצוע מהיר ומלא של הגאולה הלאומית בתקופה שקדמה לפדיון מלחמת העולם השנייה, אינן מילים בעלמא; בשנים אלו התחולל שינוי בתפיסת העלייה שהטיפו לה הוא ותנועתו קודם לכן. מתפיסה של עלייה סלקטיבית – אוונגארד חלוצי המכין את חכרת המופת – הוא עבר לגישה של עליית המונים, הצלה מיידית של יהודי אירופה. כמו הרצל בסיטואציה של אוגנדה,³⁹ הכיר בן-גוריון במציאות ההיסטורית הקשה. הורבצת לפתחם של היהודים, איתר את גבולותיה ושינה סדרי עריפיות. חכרת היער האוטופית פינתה את מקומה להצלת 'אבק האדם' של העם היהודי. הצלת יהודי אירופה והפנייתם בעיקר לארץ-ישראל, חיזק גם את מהלכו המרכזי של בן-גוריון לאורך כל רוכו הציונית עד אז – הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ-ישראל.

ב-1937 פורסמו תמלצות 'זערת פיל' לחלוקת ארץ-ישראל. בקונגרס הציוני העשירים ניקם בן-גוריון את תמיכתו בתכנית, בצורך הדחוק להציל את יהדות אירופה ולהגשים את רעיון המדינה היהודית הלכה למעשה, ולו גם מתוך התפשרות עם חזון ארץ-ישראל השלמה. הוא הבין את גודל

36 יומן בן-גוריון, 26.6.1936. ארכיון בן-גוריון.

37 שם.

38 שם, מתאריך 8.8.1936.

39 Ernst Pawel, *The Labyrinth of Exile: A Life of Theodor Herzl*, 1990, p. 356

שנת 1944 הייתה השנה הקשה ביותר לחזון הציוני: תהום הפרידה בין האוטופיה שריקם הרצל לאפוקליפסה שחווה זה עתה העם היהודי. אותה שנה נשא בן-גוריון נאום במלואות ארבעים שנה למוטו של הרצל. בדבריו, שכותרתם הייתה 'מהרצל ועד היום', פרש את האירועים ההיסטוריים מאז הקונגרס הציוני ועד השואה. חקע לדברים היה חשיפת ימי השואה והוצאתם להורג של יהודי הונגריה באותם ימים ממש: 'מקיבוץ יהודי הונגריה בא אלינו הרצל. קיבוץ יהודי זה, אולי האחרון בין הקיבוצים היהודיים הגדולים באירופה, מפורפר בימים אלה על הגרדום הנאצי ומובל יסוים לטבח בקדונות מוות'.⁴⁰ יהדות הונגריה, הוסיף בן-גוריון, הציאה מתוכה את ראשוני המפעילים והחלוצים – שטמפר ודאב, וגם את הרצל ונורדאן. שני מנהיגים ציוניים אחרונים אלה, אמר, אינם הוגו הראשון בתולדות השחרור היהודי: קדמו להם משה – המנהיג והמחזקן, ואחר – השופר והמסביר. מתוסכל מנבואתו הקודרת של הרצל על האנטישמיות שהתגשמה מהר מן המצופה, כתב בן-גוריון:

ואילו היה חי אתנו היה רואה עוד רכר – שאפילו החזות הקשה, השחרור, אשר חזה לפני 48 שנים על מצב ישראל בגולה – היא מדינה וורודה לעומת מציאות האומים, שגם דמיון השטן לא יכול היה לתאר בזמן שהחצל היה חי. 'מה יהא אפוא בסופם של היהודים?' – שאל הרצל לפני כחמישים שנה – 'להדג את כולם אי-אפשר והתפנות הממאירות של הלחץ הולכות ומתדכות – הורפות וההתעללותיות בהודים מתרחשות ככל שבער ושבער'.⁴¹

אז עוד האמין ש'להדג את כולם אי-אפשר' – הדיה אומר זאת גם היום?⁴²

בעת מסעו של בן-גוריון לכיבוש הציונות, הוא נחשף למצוקתם של יהודי אירופה ובמיוחד לזו של יהדות פולין, אשר שימשה כר פודה למקסם השווא של המשיחיות הרוויזיוניסטית. הן ז'בוטינסקי הן בן-גוריון ראו נכחה את המצב, אבל הצעותיהם לפתרון היו שונות: ז'בוטינסקי קרא לאבוקאציה (פינוי) של יהדות אירופה עם עלייתו של היטלר, ואילו בן-גוריון ראה את 'מצב הבלהות של היהדות הפולנית גופא, מצב של פגזום פרמנטי, גם פוליטי, גם פיזי, גם כלכלי וגם מוסרי, אולי חרבה יותר גדוע מאשר בגרמניה [...] הרלות מבחילה, העלבון עובר כל גבול, ואין כל שמץ של

34 בן-גוריון במערכה (לעיל, הערה 29), עמ' 184.

35 שם, עמ' 191.

מיליון או חצי מיליון יהודים במשך שנה, 'על עצם המפעל הייתי רואה בו את ברא המשיח'.⁴³

זאת הייתה הפרספקטיבה של בן-גוריון בנוואו לסבם את מדינת הרצל ב-1944: גם בעיצומה של השואה הוא שמר על זיק התשוקה הפרדמטאית-הצינונית. בכך בלט ייחודו על פני שאר המנהיגים הצינונים הפוסט-הרצליאניים, ומבחנו היה דווקא כרע הקשה ביותר ליהודים בתולדותיהם – לא פרשת דרייפוס ולא פרעות קישינב, אלא השמדת שליש מהיהדות אירופה. נדרשו ממנו מעצמות-נפש לנסוק משפל זה אל החזון הצינוני ולדבוק בו, והמבצע שהצית בו את התשוקה הפרדמטאית היה הרעיון המשיחי. ואכן, שני העיקרים שאבחו בן-גוריון בנאומו ב-1944 בתפעתו של הרצל הזי: 'שהעם היהודי יקח את גורלו בידיו וישיע את עצמו'.⁴⁴ אי-אפשר היה לנסח טוב יותר את המשחיות הפרדמטאית: נטילת הגורל ותועה עצמית.

חזונו של החזוה

אם כן, המודרניות של המהלך הצינוני באה לדי ביטוי במודעות החדשה של היהודים לגורלם ובדעוים לעצב את ההיסטוריה שלהם. האידאולוגיה הצינונית נולדה מן ההשכלה היהודית, פרי המגע עם ההיסטוריה הכללית. למעשה, ההשכלה במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה הייתה ואידאולוגיה המודרנית הראשונה בהיסטוריה של היהודים. כמנועה לאומית מודרנית, התימדה הצינונות לעצב בני אדם ריכוזים שאינם נתונים למרות הפרץ והסולטן; אנשים אותנטיים בעלי זהות מוכחנת. ההבחנה בין 'מודרניות' ל'נאודות' מעידה אפוא על קיומו של פער בין המציאות לראוי בתועה העצמית הצינונית. זה המחת שנתקיים בין יהדות הגולה, מחת בין המצוי ההיסטורי, לבין הדאוי – הצינונות מביח מדדשו של הרצל. הצינונות הייתה אפוא הבועה המודרנית באשר לדרך עיצובה מחדש של הזהות הקולקטיבית היהודית.

בן-גוריון הטיב לנסח את דרישתו המדינית הפוליטית של הרצל מהעם היהודי, להיות כזה אשר 'ביכולתו להתניב על כמת ההיסטוריה בעם שורה-זכיות וחוכות'.⁴⁵ נקודת מוצא שוויונית זו הייתה בבסיס האוניברסליזם

השעה: 'אני רואה בקונגרס הבא קונגרס לא פחות חשוב מהקונגרס הראשון של הרצל'.⁴⁶ ודאך בה פרשת דרכים: 'אנו עומדים על סף אסון גדול או על סף כיבוש היסטורי עצום'. כמו לנין ערב הסבם פרסטיג'יטובסקי, כך הבין בן-גוריון כי לפניו מצב מהפכני הדורש הבדעה היסטורית. באוקטובר 1938 חזה תחזית קודרת לעם היהודי: 'היטלר לא רק אויבה נמחדיכה של היהדות הגרמנית, משאת נפשו הסיריטית היא השמדת היהדות בעולם כולו'.⁴⁷

תחזיתו הקודרת של בן-גוריון לא דיפו את ידי, ולנכח האסון המתקרב הוא עשה את מה שהיטיב לעשות: להיערך להקמת מדינה. הדרך שהלכיו הרצל והתנועה הצינונית אל מימוש חזון הבית הלאומי בארץ-ישראל הייתה טרגית. אך בן-גוריון לא הכיט אחורה בזעם, אלא הכיז את השותף לקליטה של המוני יהודים מהגרים. סוגיית בן-גוריון והשואה עדיין נותרה חזרה לא מפורענת. המאמצים שדיכו להצלחם של יהודי אירופה לא נשאו פרי לדאבון הלב, ולדעת רבים, הם לא התאפיינו באותה תנופה חיונית ואנרגיה פוליטית שבה כלטו במנהיג המבקי. לדעת אחרים, האולצוים היו כה רבים והאפשרויות כה מעטות, שאנשי היישוב העברי לא יכלו להציל בבוהם הדל את חיהם של אחיהם והוהיהם באירופה. על כל פנים, בן-גוריון קרא להחאים את האידאולוגיה הצינונית למציאות הקשה, שהי הצינונות אינה 'תאולוגיה מטפיטית', כדבריו, אלא תנועת שחרור ממשיחית.⁴⁸ למול 'התופת של דנטה', כבטויו של בן-גוריון, ולנכח ההשמדה התעשייתית, הוא קיבל החלטה דיקלית – להציל את הקיים ולא לעסוק באכור.

בשעה שכתב ברל בצנלסון ביזמו 'אין כוח לפגוש את המחר', דקם בן-גוריון תכנית מדינית ליום שאחרי המלחמה. בתכנית בלטמוד (מאי 1942) הוא הצליח לאחד את התנועה הצינונית סביב תכנית פעולה מדינית, שבמרכזה קריאה (מודמח) להקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל לאחר המלחמה, והעברת הסמכות להברעה בענייני עלייה והתיישבות בארץ-ישראל ליד הממסד הצינוני. בעבור המחצית השנה יום הקמה של צוות לאומי להבנון עלייה והתיישבות של המוני יהודים מאירופה. צוות זה, אשר לימים נורע בשם 'ועדת התכנון', עסק במשך כשנתיים בניצוחו של בן-גוריון בגיבוש פרטיה של 'תכנית המיליון', שכבר הוצגה שבע שנים קודם לכן לפני הכרי מפלגתו, ועיקרה: העלאה של מיליון יהודים לארץ-ישראל ויישובם בה בפרק זמן קצר ביותר. ביזמו כחם באותם ימים כי אילו עלו

⁴⁰ יומן בן-גוריון, 13.6.1937. ארכיון בן-גוריון.

⁴¹ טביה פריילנג, חץ בערפל: דוד בן-גוריון, הנהגת היישוב ונטיעות הגולה בשואה, שדה בקר 1998, עמ' 24.

⁴² שם, עמ' 923.

⁴³ יומן בן-גוריון, 19.11.1942. ארכיון בן-גוריון.

⁴⁴ בן-גוריון, במערכה (לעיל, הערה 29), עמ' 184.

⁴⁵ שם.

ש'זה העם היהודי בעולם כולו רק אוכייקט ומשחק בירי כוחות מדיניים זרים – לשבט או לחסר'. בן-גוריון, שעשה לא פעם שימוש נלח ומפורד בביטוי 'אבק אדם' בכינוי באופן מטפורי למצבו הרעוע והרחוק של היהודי המודרני, שב ואומר כאן: 'הרצל הפך אבק אדם הנישא על-ידי רוח מצויה ובלתי מצויה – לעם ולגורם על במת המדיניות הבינלאומית'. סיכומו של דבר: מה שהפנים בן-גוריון הוא ההכרה שהרצל העניק לעמו לא רק מטרה מדינית אלא אמצעים למימושה, ובראש ובראשונה התנועה שהעם היהודי הוא כוח פוטנציאלי, טרייקט היסטורי החמוש בתנועה עצמית והמסוגל לנצל את כוחו למען גאולת עצמו.⁴⁸

תנועה פרדומתאית זו עומדת, אליבא דבן-גוריון, מול 'שתי תפיסות מנוגדות ונפסדות של התנועה העצמית היהודית': הראשונה, תפיסת הגטו המצטננת במשיחיות טרנסצנאטנאלית, פסיכית, שיער ביאת הגואל הוטל על היהודים לעמוד בחוסר אונים, אזלת ידם ותלותם בחסרי זרים; והשנייה, תפיסת ההתבוללות, שהרצל נמנה עליה, ולפיה היהודים ישתוו לעמים האחרים אם רק יבטלו את המחיצה ביניהם לבין שכניהם. את תפיסת הגטו הרצל כמובן רחה, אך לבסוף נסתלק גם מהתפיסה המתבוללת, שהידי עד הקונגרס הציוני התעלם מהיחור מזה-א-דורפה שלא נזקקו ל'אחר' האנטישמי על מנת לכונן את זהותם הפוליטיבית ותנועתם הקולקטיבית.

הרצל שאף אפוא לנרמלזציה של העם היהודי. לפי ניתוחו של בן-גוריון הגיע הרצל, חוזה הממלכתיות היהודית המודרנית, למסקנה מהפכנית שעם הזמן הפכה מובנת מאלה, כי העם היהודי הוא עם ככל העמים, לפחות מבחינת הפוטנציאל הפרדומתי. והוא מצטט את הרצל באומרו: 'אין עם יכול להיושע אלא על ידי עצמו'.⁴⁹ ומוסיף עליו: 'שאלת היהודים יכולה להיפתר רק על ידי היהודים כפי שצריך להציל' לא פעם במדינת היהודים ובנאומיו בקונגרס'. רונקא מפני שאבחן כי הבעיה היהודית היא גם בעייתו של אומות העולם והקמת המדינה היהודית היא צורך בינלאומי – הגיע הרצל למסקנה שדך בכוחו ובפעולתו של העם היהודי עצמו לבנות מחדש את ריבונותו. למעשה, יותר משמעיד כאן בן-גוריון על הרצל, הרי הוא מעיד כאן על עצמו; כמו הרצל לפניו, השכיל גם בן-גוריון לעשות פרדומתאציה של אחרים. הרצל ידע, כמו מהפכנים גרולים בהיסטוריה האנושית, שסכל ומצוקת המונים אינם בהכרח רק סימן להשפלה וניחון, אלא הם עשויים להפוך למקור של חיוניות ועוצמה אם יתווסף אליהם 'דעיון גואל ומשחרר' – אם ימדידו את הסובלים במנת חלקם העלוכה ויסודיהם יוצקו כרפטי

האירופי של הנאורות, והיא שהצמיחה את התנועה הפרטיקולריסטית הלאומית-יהודית: אם זכות ההגדרה העצמית היא זכות אוניברסלית המוענקת לכל יחידה אתנית-היסטורית בעלת תנועה 'יחודית' – מרע לא ייחגו מזכות זו גם היהודים, כמו הצרפתים, האיטלקים ולאומים אחרים באירופה? ביטור הפילוסופיה הציונית של ההיסטוריה לא עמרה 'הגישה הביניינית' של ההיסטוריה היהודית ('המצוקה'), שהציבה במרכז את האנטישמיות כחוויה מכוננת וכתוצאה הקיום; אלא תפיסה אופטימית של ההיסטוריה היהודית ('משיחיות'), שמעמדם האוטוגרדי של היהודים הריבונים בקרב אומות העולם מתבלט בה.

אכן, לא מעט הוגים קרמו לאבי הציונות המדינית, ובמליחיו של בן-גוריון: 'הרצל כמעט לא חידש כלום בתורת הציונות. לא בראיית הבעיה היהודית ופתרונה, בעיית העם היהודי לא סכרי ומוצא בגלות, ולא בראיית הצורך בריכוז טריטוריאלי ושיבה למולדת'.⁴⁶ מבטויו ומקדימו של הרצל היו לפי בן-גוריון: יהודה אלקלעי (ש'זה) מושפע לא רק מהמשיחיות היהודית, ר' חיים אבולעפיה, צבי-הירש קלישר, ר' חיים לוריא מצאצאי האר"י, סר משה מנטופיורי, בנימין רייזאלי, מרדכי עמנואל נח, משה הס, פרידנר לאסאל, פרוץ סמולנסקי, דוד גורדון ומבולס בלט פנינסקו וחיבור אוטומאציפציה. בן-גוריון מספר כי שנים אחרות לאחר פרסום החיבור המליץ כנראה רוד וולפסון להרצל לעיין בו, ולאחר קריאתו אמר הרצל כי אילו ידע על קיומו קודם לכן, לא היה כותב את מדינת היהודים. על כך העיר בן-גוריון: 'ההיסטוריה היהודית אסירת תודה למקרה שהרצל לא ידע על הקונטרס אבסאוצאפציה – ושל לא נמנע מכתובת מדינת היהודים'.⁴⁷

במה אם כך היה חרישו של הרצל? חוזה העצמאות הלאומית היהודית המודרנית ידע לצקת ברעיון הציוני הישן כוח ותנופה שנבעו מתוקה אישייתו, ובכך גילה רב-רמה חשוב יותר מרעיון חרש: 'הרצל גילה את עצמו, את החוויה, המנהג, האדיכל והמצביא המדיני הגדול, שלא קם בישראל כמוותו מאז נפלת ב'רכובא'. תנועה עצמית זו הייתה האנשה של התנועה הפרדומתאית 'הציונית': את 'סור העשייה ההיסטורית' ו'סור הכיצוע המדיני', מצא הרצל 'בתוך עצמו ובתוך העם היהודי גופו: הוא הפך את העם היהודי בפעם הראשונה מאז לכת העם בגולה לכוח גורם מדיני'. המדינאי היהודי המודרני יצר את 'המדיניות העברית' (ורנק בדבריו: 'עברית' ולא 'יהודית'), חישל את הכלים הפוליטיים, הארגוניים, הריפולמטיים והפנינסיים, ובעיקר כונן את העם היהודי בתור סובייקט היסטורי האחדאי לגורלו לאחר

48 שם, עמ' 187.
49 שם, עמ' 188.

46 שם, עמ' 185.
47 שם, עמ' 186.

הראשונות וממשיכיהם תלמידי הרצל שילכו בתוך הצינונות המדינית גם עשייה התיישבותית, יצירה בלתי פוסקת ועלילת. 'אילו הדצל היה מאריך ימים' ומגיע לשנת 1944, אמר בן-גוריון, היה נוכח לדעת 'כי היתכן גם התבשרות לחתיכותיו בדרות ומפורשות'. בעקבות מדיניות בריטניה היו מסקנותיו של בן-גוריון שונות מאלו של הרצל: 'יש ליצור גם דברים ולא רק תנאים'.⁵³ לצינונות המדיניות של הרצל הוסיף המנהיג הישראלי גם ממד מעשי: המעשה החברתי, ההתיישבותי והביטחוני.

בשנת 1946 נשא בן-גוריון דברים במלואת המלישים שנה לקונגרס הציוני הראשון. בתאריך היסטורי זה הוא טען משמעות פוליטית, המנוגדת למסורת היהודית שמצינת דק 'ימי זיכרון של רדיפות, גזרות, גרושים, פרעות והשמדות'.⁵⁴ לתאריך החגיגי ביותר שצוין מאז תבוסת בר כוכבא וקץ הממלכתיות, נוסף תוכן פרומתאי: 'הוא תאריך שאנו עשינו אותו ולא אחרים. הוא עשה אותנו מחדש לעם'. בן-גוריון מרגיש שוב את היסוד הפרומתאי בתאריך זה: 'בקונגרס הראשון, ב-1897, הוקם מחדש העם היהודי המביד בעובדת היותו עם והמכווץ על רצונו להיות שוב ככל העמים עצמאי במולדתו'. ברכים מנאומיו מציין בן-גוריון את 'האחדאי הראשי לתאריך זה, ר"ד הרצל',⁵⁵ שרישם ביזמנו את דבריו הידועים לאחר הקונגרס: 'היום ייסדתי את המדינה היהודית. אם אומר זאת בגלוי עכשיו יראה הדבר לרכים נלעג, אולי בעוד חמש שנים, על כל פנים בעוד חמשים שנה יכיר בה הכול'. לא הייתה זו גחמה או הזיה להצלחה רגעית, סבר בן-גוריון, אלא אינטואיציה היסטורית עמוקה, מפני שכאחת היום כאמת הוקמה המדינה היהודית, כי מדינה נוסדת תחילה כלל העם.⁵⁶ אמנם תחזיתו של הרצל לא נתגשמה במלואה, שהרי 'יש דברים נתונים בהיסטוריה שאינם מקיימים', אך 'החזוה רואה את היותם נתונים ועושה מאמצים להגשמתם'. כשלב זה פירט מנהיג המדינה היהודית שבדרך את המשברים שידע העם היהודי באותה שנה, 1946: חורבן יהדות אירופה, הקשיים שמערימה בריטניה, גירוש 'אקסטרנט' ודיכנות קשה מבית. אך הישג-תחזיתו של הרצל בכך שכל אחד, ואפילו עיזר, מוכרח לדאות כי יש כבר בארץ ראשית של מדינה יהודית.⁵⁷ אין זה ישוב יהודי סתם, אלא מימוש בפועל של המדינה בדרך.

53 שם, עמ' 192.

54 דוד בן-גוריון, 'על סף המדינה', ל' יפה (עורך), ספר הקונגרס למלאות חמשים שנה לקונגרס הציוני הראשון, ירושלים תש"י, עמ' 20.

55 שם.

56 שם.

57 שם, עמ' 22.

מלחמה ויצירה.⁵⁸ שני יסודות אלה – צרת ישראל וכוה האידאל הציוני – הגיעו לפי הבנתו של בן-גוריון את אמונתו של הרצל בהגשמת הציונות. מה שממש יותר מכול אל הרצל היה יכולתו להעניק ליהודים 'אידאל לאומי מיוחד וגדול'. בן-גוריון מאבחן בו את 'דאינטואיציה הגאונית שלו בהבנת הטבע האנושי', ומספר על הופעת הרצל כנשיא ההסתדרות הציונית ב-7 ביולי 1902 בפני 'הוועדה המלכותית לענייני הגירת הודים' בלונדון. כאשר נשאל מדוע נבשל הניסיון ההתיישבותי של הברון הירש בארגנטנה, השיב הרצל: 'כשאדם שואף להתיישבות נחוץ שיהיה לו דגל ורעיון. אינכם יכולים להגשים את הדברים האלה במימון בלבד'.⁵⁹ הברחות המוניטיות מהלך היסטורי הם אותו מהפכני וסכל המונח. עוד מספר בן-גוריון שבאשר ניהל הרצל בשנים 1902-1903 משא ומתן עם ממשלת בלפור, העיר לו במשרד החוץ הבריטי על התנאים הקשים השוודים כאל-עדיש וכסני. על כך השיב הרצל ללורד לנסדון, שר החוץ: 'אם גם דעת המומחים לא תהא נוחה ביותר, הרי יכולה צרת היהודים לשמש כוח כזה שתאפשר התיישבות גם בתנאים כאלה שלגבי התיישבות נורמלית היו בלתי רצויים'.⁶⁰ נטייה זו להתעלם מ'גורמים אובייקטיביים' ומדעות מנוגדות של מומחים אפיינה גם את בן-גוריון, ולא פלא שהוא בחר לצטט את הרצל בהקשר זה. כולל זה החקירה ההיסטורית של המנהיג שנתגלתה בהרצל, עיצבה והישרה במידה רבה אף את מנהיגותו של בן-גוריון עצמו.

ואולם, אם אקלים הדעות שבו עוצב הרצל היה ליברלי ורומנטי אך גם לאומני ואנטישמי, הרי שבן-גוריון היה דיקלי ואידאולוגי ממנו מפני שהושפע מהאווירה המהפכנית של תחילת המאה העשרים, שבה הוצדקה התפיסה שכרי להחריק עולם ישן ולבנות במקומו סדר חברתי לאומי חדש, יש להשתמש בכוח. באווירה זו פעל לנין וטרצקי, פילוסטוקי ואחאטורק, ובמורה, גם בן-גוריון הונחה על ידי חזון משיחית-אופטי שכולל להחממש רק באמצעים מהפכניים. מהפכנותו הצינונית-סוציאליסטית נצדפה בכוח היתרון המרקסיסטי, ונקודת המוצא שלה, בניגוד להרצל, הייתה החברה בבסיס הברזי לכל שנייה.

בן-גוריון לא נמנע מביקורת על הרצל. מסתבר שצרת היהודים וכוה הוולנטרי והיצר של האידאל לא מספיקים, הם הביכו אפילו את הנחתו הפוליטית של הרצל עצמו – שיצירת תנאים פוליטיים נוחים קודמת לכל פעולה התיישבותית. בן-גוריון הפנים לקח זה, ואנשי העליות

50 שם.

51 שם.

52 שם.

חזונו של הרצל שתואר באוטופיה הציונית אלטנולגר, חוזר גם בדבריו לראובן בריינץ, וניבנת בה המשתייחיות המדעית:

[...] כח החשמל הזה הוא מלך המשיח וכנפאלותיו יביא את הגאלה לכל העמים ולכל הערים הנכונים! – דברי ברנשטיין העלכו את רוחי החולם: – האלקטרון בתור משיח! כמה חולין יש בזה. לא, אמרתי בלבבי, המשיח האגדי הוא יותר יפה, יותר רם ונשא מזהמשיח החשמלי! עוד ימים מועטים ומהפכה באה ברוחי ההווה. אמרתי בלבי: מי יורע אולי הבח החשמלי הוא הוא באמת הגואל, אשר אנו מחכים אליו, והוא ירים את עברי הגוף והרוח משפלוחם. אז החלטהי בלבבי להיות אינצינר.⁶⁰

אף בן-גוריון ביקש תחילה להיות מהנדס. בסופו של דבר הוא תיעל את רצונו הפרטי למטורת לאומיות: הנדסת חברה מודרנית באמצעות פוליטיקה וחינוך, מדע וטכנולוגיה. ארי בראל מפרט במחקרו החדש סדרה של פרויקטים מדעיים-טכנולוגיים והנדסיים מרכזיים שהגה ויום בן-גוריון, וכיניהם הקמת תעשיות ביטחוניות והפדרקט הגרעיני, ביטוס מפעלי פיתוח והתישבות, פיתוח מוסדות מרעיים ועוד.⁶¹ לימים, בשתיאר שמעון פרס בספרו עם הרצל לארץ חדשה את פנישהם הוירטואלית של החווה והמייסד, הוא התעכב על חזונו הטכנולוגי של בן-גוריון: 'וכך למשל, אמר בן-גוריון להרצל, אין ספק שנוכל להפיק חשמל מאנרגיה השמש, השמש תפצה אותנו על היערך נפשו! התפלת מי הים תשמש לנו פיצוי על קוטנו של נהר הירדן. אותו נהר אמולל ומפוחם שבמות ההיסטוריה הזרמת בו גודלה מכותות המים. הוא כסוח שהטכנולוגיה הגבוהה תחליף את החקלאות האינטנסיבית, תביא ליבולי ברבה ותצור שפע חסר תקדים'.⁶² היה זה הד לאקלים הרעות האופטימי של האוטופיות הטכנולוגיות נוסח המאה התשע-עשרה, שלהן היה שותף הרצל.

לפתח משייחות רובצת

בישיבתה של הכנסת השנייה ב-5 במאי 1952, הובא לקריאה ראשונה חוק מעמר ההסתדרות הציונית: הסוכנות היהודית. לארץ-ישראל.

60 בריינץ (לעיל, הערה 10), עמ' 18.

61 ארי בראל, 'חסד ומדיניות של דוד בן-גוריון כלפי מדע וטכנולוגיה 1935-1948', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2004.

62 שמעון פרס, עם הרצל לארץ חדשה, חל אביב 1999, עמ' 176.

ב-16 באוגוסט 1949, יום העלאת עצמות הרצל לירושלים, התכנסה הכנסת הראשונה לשיבה מיוחדת. בנאומו החגיגי ציין בן-גוריון בי רק שני אישים בתולדות ישראל זכו שעמם המשוחדר יעלה את עצמותהם מהניכר לארץ: 'יוסף, העברי הראשון', והרצל, 'החווה הגדול'. ואילו גדול מנהיגי ישראל ונביאיו, משה רבנו [...] לא זכה לכרא ארצה, וגם לא להיקבר בתוכה'.⁵⁸ באן צייטט בן-גוריון את הרצל בדברים שכתב שש שנים לפני פטירתו: 'אני יודע שעת מותי, אבל הציונות לא תמות. מימי באול יש לעם ישראל נציגות עממית, והמדינה היהודית במולדת תקום'. ואכן, הוא הצהיר, נבואת החווה נתקיימה:

כשהורצל כתב בשנת 1895 את ספרו מדינת היהודים, היה נרמה לו שהוא שומע מעין משק-כנפים מעל ראשו. הוא לא טעה. זה היה משק כנפי שבינת ישראל אשר לא סרה מעליו גם לאחר מותו – בי נסתלק הרצל ב'המתווה [...] אבל נשאר לנצח החווה והיצר הממלכתי בחסד עליון, על-פי ההשגחה להיות בן-אלמוות בתולדות ישראל'.⁵⁹

למרות ביטויי השגב ההגיונפיים נובח גורל השעה, נעץ בן-גוריון את בוחו של החזון ההרצליאני דווקא בעובדה שהוא אינו רעיון חדש: 'זוהי גרולתו של הרצל: דעיון ישן נתלקח ללב, ובהו אמנותו, קסמי-אישיותו ופעליו האדירים, נהפך לרעיון חדש, חי ודינמי, מרליק ללבנת, מפיה תקוה ואמונה, מפעיל המונים, זוקף קומת עם, מארגנו, מלכדו, הופכו לכת מדיני, לגורם בינלאומי – והרעיון נעשה מציאות'. בוחו המבקיע של המנהיג ההיסטורי ניכר בזכות אישיותו הייחודית, ההופכת רעיון בוח למציאות פוליטית, כמעט יש מאין. יכולתו של הרצל להדביק רבים בחזונו הפרטי ולתפכם לתנועה פוליטית, היא שהשימה את בן-גוריון, המורדע ללב שעליו הוטל הייעוד להגשים חזון זה. המנהיג הישראלי מקבל אם כך את השראותו מהמנהיג הציוני: 'אף על פי שאין אני לא נביא ולא חרה חזיונות הדיוני מודה שאני מטפח בליבי את התחלת והאמונה, שבאחד מן הימים יתלקח עם ישראל באש התלהבות נפלאה'. וכך מסתיים נאומו בכנסת:

אולם הרצל בן-האלמוות, מצבתו היא מדינת ישראל אשר תכנה ותגדל ותקף באהבה בניה-כוניה. לא תהלכת אבל תהיה הלויית עצמות הרצל לירושלים, אלא מסע ניצחון, נצחון החזון שהזיה למציאות.

58 דורי הכנסת, כנסת ראשונה, ישיבה שישים וחשע, עמ' 1359-1360.

59 שם.

[...]. העלייה לארץ קדמה להסתדרות הציונית, והיא היא שילדה אותה. כך גוריון, שהעצים בהגלול את חילוקי הדעות בין תפיסת העלייה וההגשמה לבין תפיסת הארגון הציוני, גרס כי עם הקמת המדינה איבד הארגון שהקים הרצל את כוחו ואת משמעות קיומו: 'המדינה עצמה נעשתה למכשיר הושי והיעיקר המגשים החזון הציוני המלכל ומאחד את העם היהודי [...]. כשם שאין אדם מקנא בבנו ובתלמידו כך אין סוד לתנועה הציונית לקנא במדינת ישראל'.⁶⁷ הגאוס עופר למאמר תחת הכותרת 'על הציונות, העם והמדינה' (1953) ובו רמז בך גוריון ש'חזרה הציונות הממלכתית' (דווקא הממלכתית) היה מסכים עמו, שהרי 'מגמתו ורצונו של הרצל היו לארגן ולגייס העם היהודי כולו לכיוע החזון הציוני'.⁶⁸ הסיים הפייסני של הגאוס כבנסת ב-1952 האומר שהמדינה והתנועה הציונית משלימות זו את זו [...]. להפעיל העם היהודי בהגשמת חזון גאולתו – אינו גורע כמלוא הנימה מעצם הניתוח כי החזון ההרצליאני, כפי שנהגה במדינת היהודים והופעל ארגונית בהסתדרות הציונית – הוריש את הכבודה למדינת היהודים הממשלית.

ב-1953 ראתה אור מהדורה נוספת של מדינת היהודים בצירוף הקדמה מאת בך גוריון,⁶⁹ שהיא גרסה מעורכנת של נאמו במלואת ארבעים שנה למותו של הרצל ב-1944, וכוללת שינויים משמעותיים: ב-1944 כתב בך גוריון: 'ההיסטוריה היהודית אסירה תורה למקרה שהרצל לא ירע על הקונטרס 'אבטונומיציפציה' ושלא נמנע מכתיבת מדינת היהודים, ואילו ב-1953 הוא שינה את הצירוף 'ההיסטוריה היהודית' ל'ההיסטוריה העברית'; ב-1944 הוא כתב: הרצל 'לא חידש [...] בראיית הצורך בריכוז בדיכוי ארצי (במדינת היהודים לא הכיר עדיין הרצל כשיבה למולדת כאפשרות היחידה של ריכוז טריטוריאלי והקמת מדינה יהודית)'. הדגשת השיבה למולדת כאפשרות היחידה, המרת ה'יהודיות' ב'עבריות' והפיתוח בתרונות הוגי הציונות בגולה – כל אלה הן עדויות לתהליך שבו בך גוריון נעשה פחות 'ציוני' יותר 'עברי'. מעבר זה קשור כמובן גם לעיסוקו החדש – קריאה סלקטיבית ('עברית') בתנ"ך. נקודה הראויה לציון בהקדמה של בך גוריון למדינת היהודים היא הדגש שהושים על מופתיות המדינה שבדרך:

67 שם.

68 בך גוריון, 'על הציונות, העם והמדינה', חזות: קבצים לזכר עיון בשאלות תציונות, האמה והמדינה, ירושלים 1953, 16.

69 בך גוריון, 'הקדמה', במזמן זאב הרצל, מדינת היהודים (כתובים ש' פולמן), ירושלים 1953, עמ' 1.

נאמו של בך גוריון במעמד זה, שימש לו הזדמנות נוספת להפצת עמדותו שלפיה הקמת מדינת ישראל היא אתחלתא רגאלה. ואכן, נאמו שזר בביטוי גאולתו רבים: מדינת ישראל היא 'הזכחה ניצחת [...] ומכשיר ראשי לגאולתו'; 'מדינת ישראל הראה עצמה כיצירתו של העם היהודי ונועדה להמריגה נתן לחזון הגאולה היהודית המצע והבסיס המעשי, המציאותי וצרכיו עצמאיתו כמולדת לא הגענו לקצה הדרך בשאיפת גאולתנו אלא לראשיתה'.⁶⁹ אכן, הקמת מדינת ישראל הייתה בעיניו 'מאורע משיחי' ולאחר הקמתה הוא כיסא בצורה כהירה את הזיקה בין האפוקליפסה של יהדות אידופה למעשה המשיחי של הקמתה: 'רצה הגורל, והמאורע המשיחי – אני מרשה לעצמי להשתמש בתואר נורא-הור זה – של חידוש המדינה היהודית, אידע בזמן ששליל מעמענו והשמה'.⁶⁴ כוכר, את התפילה לשלום המדינה, שמדינת ישראל מתוארת בה כ'ראשית צמיחת גאולתו', חיבר ש"י עגנון לבקשת הרב הראשי דאז יצחק הרצוג. זיקה זו בין הכתיבה המשיחית היהודית עתקת-הימים לבין התנועה הלואומית היהודית המודרנית, לא נשארה בגדר תפילה בלבד; השיח התיאולוגי-פוליטי חוג מתחומי האמונה הדתית גוריא והתנהל בדבר עם השיח החילוני, ושניהם ניהלו דיון ער במשמעותה של הממלכתיות הישראליה החדשה ובזיקתה למסורת הדתית בכלל ולמסורת המשיחית בפרט.⁶⁵

זיקתה של המדינה הישראליה לחזון הגאולה היהודי עולה אצל בך גוריון בהקשר של הצעת החוק ב-1952: 'בהסתדרות הציונית נתבטא הרצון הקולקטיבי וההיסטורי של העם היהודי בשאיפתו לגאולה'.⁶⁶ ידעה אכנתו של בך גוריון להסתדרות הציונית לאחר הקמת המדינה, ובמיוחד חשבונו עמה על שלא חייבה את חבריה לעלות ארצה. לצורך זה גויס בצורה מתחכמת 'יוצר ההסתדרות הציונית, הד"ר הרצל [שנתן הגדרה קולעת וממצה [...]] 'הציונות היא העם היהודי בדרך'. הבחנה עמוקה זו לרידו של בך גוריון, עומתה לאמירה חסרת-שחר ש'ההסתדרות הציונית היא מדינה בדרך'. לדעתו, 'התקומות המדינה והתנועה במשך שנים היו לא בתוך ההסתדרות הציונית אלא בצמיחתה היישוב, בגידולו ובהתעצמותו

63 דברי הכנסת, כנסת שנייה, ישיבה ע"י, עמ' 1917-1928.

64 בך גוריון, חזון ודרך ג. תל אביב 1952, עמ' 148.

65 שם, אותה, 'ששיחיות חילוניות כתיאולוגיה פוליטית: המקרה של בך גוריון', בריסטוק שמיט ואלני שיינפלד (עורכים), תיאולוגיה פוליטית בישראל, ידאה אור בהוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון דן ליר בירושלים.

66 רביר הכנסת (לעיל הערה 63).

אומה צעירה, ונעצם יישוב רל בתושביו ובאמצעי, שזה עתה קם מזרחות החזקתו ומאבק על עצמאותו – נשאל על גבו את הבשורה המשיחית לאומות העולם: לא בשורה רחיק או לאומית, אלא תודעה עצמית של מופתיות.

נסיבות טרגיות הביאו להגשמתה של הנבואה ההרצליאנית, ובמקום הבלי המרול שהיא ביקשה לגאול, הגיעו לחובותי לא הייתה חלקן לגיטימי של האתוס המזרחי. תבנית נוף מולדתם התרבותי לא הייתה חלקן לגיטימי של האתוס החלוצי הציוני ושל החברה הישראלית. את 'אבק הארץ' צריך היה להפוך לארץ חרוש. המטרה הייתה אפוא לבנות קולקטיב סוציולוגי בעל ייעור משותף, ולשם כך נבנתה איזואלוגיה כור ההיתוך, ונוצרו מיתוסי גבורה וריטואלים של ממלכתיות. יסודות מתשלים אלו נועדו להיות נחלת הכלל, ואילו המיתוס המשיחי, שבוטן להיות האתוס של המדינה החדשה – זוהה עם כך גוריון כלכלי ונחפס בפרי ווחו: אתוס הממלכתיות הכך-גוריוני היה מלוח באיזואלוגיה משיחית.

כך גוריון ראה ברציון המשיחי בסיס משותף לכנייתה של האומה הישראלית המתהווה, סדן להחלטה וער של אורו אפשר להצמיד הן את העלית הישנה והן את העלית החדשה. האידאה המשיחית היונקת ממקורות מסורתיים יהודיים שימשה בעיניו מיתוס מגייס המאפשר לקהילות יהודיות שונות לבנות סיפור-על של גלות וקדומה, של פזורה וקוממיות. המולדת היא ציון, התנועה היא הציונות, ההיסטוריה היא שיבת ציון, והעתיד הוא גאולה לאומית ותרחות של העם היהודי המתמשמת בכנינה של ממלכה יהודית בארץ-ישראל.

בתום תקופת המעבר מיישוב למדינה ביקש כך-גוריון להלאים את כל היסודות הפרטיקולריים העלולים לקודא תגור על הריבונות הצעירה. הפגנת 'אלטלנה' ופירוק הפלמ"ח סימנו את הנתיב לממלכתיות, והמיליציות האיזואלוגיות הותבו לצבא ממלכתי. כך נהג כך-גוריון גם כאשר לחינוך של למשק ולחברה. המהלך הכולל של הממלכתיות כלל גם הלאמה של התרבות והמסורת היהודית, באשר חור התנית של האמונה היהודית היה החזון המשיחי. בהלאמת המשיחיות נסגר מעגל של המסורת היהודית, האיזואלוגיה הציונית והממלכתיות הישראלית.

בחזונו המשיחי-החלוצי ביקש כך-גוריון לשרטט את קיומם העתידי של הישראלים החרושים לא רק במישורים של המצוי, אלא גם בערכים של הראוי: חדרתו הגדולה הייתה שחלוס בין דורות של תרבות יהודית עתיקת יומין, אשר העניקה לעולם את המונותאיזם, את האוניברסליות, את 'הרמב"ם ואת איינשטיין' – יתגמד לכרי מבצר צלבני כלל המזרח התיכון. כך גוריון חשש שמתצמצמת מכל זה אלכניה או ספרטה. לפיכך נתלכדו בממלכתיות הכך-גוריונית היסוד הפרטיקולרי-לאומי והיסוד האוניברסלי-משיחי.

כוחנו אחנו לברוא לנו מדינה למופת, הברין הרצל בשנת 1896. רוצים אנו להשתמש במדינת היהודים בכל הנסיגות החדשים ולהעלים [....]. נתאמץ להיות ראשוניים בכל מעשה טוב ומעיל, וארצנו החדשה תהיה ארץ נסיון וארץ מופת לרבים. ברכים אלה מסיים הרצל תיאור הקמתה של מדינת היהודים.⁷⁰

יסוד הרצליאני זה של 'מדינה למופת' שגובש במדינת היהודים, פותח מאוחר יותר, לפי כך-גוריון, בספר עתידי שלם שהוקדש למטרה זו, אלטנוילנד, שבו תוארו לא רק הוויה פוליטית של עצמאות יהודית, אלא משטר חברתי חדש הבני על קואופרציה של פועלים בני-חורין. הרצל, לדעת כך-גוריון, לא היה סוציאליסט, אך הוא האמין באדם הטוב, וביכולתו להיגאל ככוח רצונו וכמאמצי יצירתו, הוא האמין בכוח הארגון והלאומי ותבנתן החברתי, בכוח המרעי והטכנולוגי 'זכוח הרציון הגורל ותמשחרר'. על ארבעת יסודות אלה הושחת חזונו ש'מדינת היהודים קום תקום – ותהיה מדינה למופת'.

רגם מופת זה עמד גם ביסוד האידאה המשיחית הכך-גוריונית. בעשור הראשון של המדינה נתפרשו באופן עקבי היסודות המופתיים כהלאמה גורפת של המשיחיות המקבילת את רמותה של הממלכתיות. במשך יותר משישים שנה לא נלאה כך-גוריון מלהשיף לחזון המשיחי של עם ישראל. בעיניו, המוטיב המשיחי, שהיה בבחינת מיתוס מגייס בהכנייתה של אומה צעירה, נערך תוכן רתי או משמעות טרנסצונטלית, ונועד לגלם אתוס מסרי ראוי, קריאה להתיישבות, גיוס הנער והקבוצות של חלקי החברה השונים לרפוס ריבוני של ממלכתיות. אך היסוד המרכזי בחזונו המדיני היה הקריאה למדינת הלאום היהודית הצעירה לשמש אונגורד בשירות האוניברסליציה של האנושות.

בהקמתו למדינת היהודים מסכם כך-גוריון: 'נתקיים החלוס של מדינת היהודים, יקום גם החזון של מדינה למופת'. בניית הריבונות היהודית החדשה לא הייתה אפוא מבשר גיוס כלכלי, אלא כלי לכינון איזואלוגיה לאומית חדשה. מה תהיה משמעותה של המדינה מבין ואילך? ביצר תדאה בעיני העולם? איזו יקפה מתקיים בינה ובין התפוצות היהודיות? כרי להשיב על שאלות אלה נפנה כך-גוריון לנסח את חזונו המשיחי החלוצי. בחושי המדיניים החרים הבין שיש להעניק למדינה הזעירה תודעת סולידריות, ערך מוסף לרימויה העצמי, משקל סגלי שיצור אותה מאומות אחרות, והגשה של מרכז כובד לעומת התפוצות. החזון שהגה היה מהפכני בכל קנה מידה:

ההיכון. לעומתו, שאב רור בן-גוריון את מכמני היהדות מספסלי 'החרד' וכישובו על ברכי סבו, שהיה בקי בחוכמת ישראל מהמב' ועד הרנ"ק. ממנו למד את השפה העברית ועמו היה קורא חומש, מקרא ותרגום עם ביאור בגרמנית של מנדלסון. לפי עדותו שילן, בן שבע 'נעשיתי פתאום ארוך ומרוקק בכל המצוות'⁷⁴. עד בר המצווה למד עברית, רש"י, תלמוד ומפרשים, אך כבר אז העריף את התנ"ך. משלל נענה אביו של בן-גוריון על מכתבו להרצל שהובא לעיל, הוסיף רור הצעיר לשקור במשך שלוש שנים, עד נסיעתו לונדשה, בלמוד עצמי בהגות, בספרות ובשירה וקרא את פרוץ, את סמולנסקי, את ברוידס, את י"ל גורדון, את אחר העם וכמובן את ברדיצ'בסקי. הוא כרך רפי נייר ויקים ונהג להעתיק כל שיר חדש של 'ביאליק המשורר, אהוב נפשי'. ספר אחר הותיר בו רושם עמוק, אחבת ציון של מאפו 'שקראתו כשהייתי בן תשע או עשר. ספר זה הביאני לצינונות'⁷⁵. הנה כי כן, מקורות ניעתו של בן-גוריון הצעיר נמצאו לא רק באקלים הרעות המהפכני של אירופה המזרחית, אלא אף בשורשי התרבות היהודית. לימים, בוויכוחיו בשנות החמישים עם עסקנים ציונים ואינטלקטואלים ישראלים, העיר כי 'יקר וחשוב בעיני התואר יהודי [...] השם יהודי לא רק קדם לשם ציוני, אלא אומר הרבה יותר מהשם ציוני. יהדות היא יותר מצינונות, וקיום היהדות אינו מתיישב עם ההתבוללות'⁷⁶.

בישיבה הנציגה של הכנסת שנתיקתמה ב-9 במאי 1960, במלואה מאה שנה להולדת הרצל, שב וסיפר בן-גוריון על אותה שמועה שפקדה את בית הכנסת בעידתו בהיותו ילד, כי המשיח הרצל הופיע בווינה: בהמשך דבריו עשה הבחנה מעניינת בין תושבי עיר הולדתו שנהללן למשכילים, ורובם 'חובבי ציון', ולחסידיו גור, שהנתגור לכל פעולה שתכליתה מתן עזרה ליישוב בארץ. בין שני המחנות התעורר ויכוח טוער אם הרצל הוא 'משיח' אמת או משיח-שקר'.⁷⁷ ונוצר מתאם פרוורקסלי: המשכילים ראו בהרצל משיח אמת, והחרדים ראו בו משיח שקר. רבים מהחילונים, המלעמדים במרכז תורעתם הביקורתית את התכונה, צידדו במשיחיות הפרוטמאית שייצגו הרצל והצינונות; ואילו החרדים דחו מכול וכול את דחיקת הקץ המשיחית-חילונית, והמשיכו לדבוק במשיחיות הטרגדנדנטית.

לדימוי המשיחי שהקנינה אישיותו של הרצל ולחיבורו המכונן הייתה השפעה מהפנטט על מייסד מדינת היהודים, ובעדותו העצמית: 'המתכבת המדינת היהודים עור לא הגיעה אז לעירתי, אבל הגשתי כימים ההם

באמצע שנות החמישים יצאו האינטלקטואלים הישראליים מהחצר הקדמית של הממלכתיות והחלו להשמיע את קולם הביקורתי בשית הציבורי'.⁷⁸ שאלות של זהות שנרחבו בשעת החירום של הקמת המדינה וקליטת העלייה הגדולה, צפו ועלו עתה. 'פרשת לכוך' הייתה מורד האינטליגנציה; במקור הפולמוס בסוגיה המשיחית עמדה חרדתם של האינטלקטואלים מפני החיבור המסוכן בין רעיון נעלה וסוחף (המשיחיות) לכין עוצמה פוליטית של מנהיג. הם נרתעו מפני התפנית שעשה ראש הממשלה, שגולם לידים את המשיחיות המדינית, מעיסוק באדיאות לעבר עיסוק בעוצמה. בתקופה זו הריבה בן-גוריון לאזכר את הצבא וראה בו כמכונן את כור ההיתוך, וכבר אז הביע מרטין בובר תרעומת ותהה כיצד זה אפשרי בכלל לדון בתהליכים סוציאליזמיים במסגרת צבאית רווקה.⁷⁹

האינטלקטואלים זיהו את הסכנות הרובצות לפתחה של משיחיות מדינית החותרת לעוצמה פוליטית; הם היו ערים לפרשת קריבה ב-1953; להתפרקות הקולוניאלית ב-1956; לפרויקט הגרעין, לשיחול טיל 'שבטי', ולעוצמתה הגוברת של התשלכות התעשייתית-הצבאית בישראל. זו הייתה התפאורה של 'הפרשה'. האינטלקטואלים נבהלו מן הגולם הפרוטמאית שהמדינה עלולה הייתה להצמיח, ואילו בן-גוריון לא חשש מחיבור זה בין משיחיות פרוטמאית ועוצמה מדינית, ולא פחד משילוב כוח ואידאולוגיה. בן-גוריון היה חניכה של הצינונות, שהעניקה ליהודים את העוצמה לעצב מציאות בצלמים וברמותם.

האבות המייסדים של הצינונות הטמינו 'פצצת זמן' בשימושם בשפה המשיחית; האינטלקטואלים של גבעת רם, דוגמת גרשם שלום, יעקב טלמון, נתן דוטנשטיין ואחרים, ביקשו לפרק את הפצצה בהחזקתם הראשונה שנקרתה בדרכם. קרמו להם האינטלקטואלים האורתודוקסים כמו עקיבא אדנשט סימון, בורך קורצווייל וישעיהו ליבוביץ, שהזהידו כבר למחרת הקמת המדינה מפני השפה המשיחית המתגלגלת לשפה פוליטית. כולם הקדימו לחזות את התאולוגיה הפוליטית של ארץ-ישראל השלמה שנוצרה בעקבות ששת הימים.⁸⁰

נראה שבן-גוריון הלך צעד אחר קרימה בתאולוגיה הפוליטית, ששורשיה כאמור במשיחיות החילונית של הצינונות. נקודת המוצא של הרצל, על אף שהיה אבי הפרויקט הציוני, הייתה של יהודי מתבולל בעידן של אנטישמיות המביט בעין אירופאית על המדינה שתקום בעתיד במזרח הים

74 בן-גוריון, בית אבי (לעיל, הערה 16) עמ' 28.

75 שם, עמ' 32.

76 בן-גוריון, תשובה למתווכחים (לעיל, הערה 19).

77 דברי הכנסת, כנסת רביעית, ישיבה פ"ט, עמ' 1174-1175.

71 דור אחרת, חרין האינטלקטואלים: רדיקליות פוליטית וביקורת חברתית באירופה ובישראל, תל אביב 2005.

72 אחרת, (לעיל, הערה 3), עמ' 251-275.

73 שם, עמ' 369-381.

אופיו הנתון והמטריאליסטי, הכנתו והכנייתו את סור העוצמה הפוליטית, ונכונותו לפשרות מדיניות כשהדבר נדרש.

בהיסטוריה הפוליטית-המורדנית התבלטו הרצל ובן-גוריון כשני הפדומותאים היהודים החשובים ביותר, אך למרות רבותם המשותפת במחישות הציונית הפדומותאית, ועל אף הרמיון וההמשכיות ביניהם, היטיב כל אחד מהם לגלם באישיותו ובפעולתו את הדימוי שרבק בו – 'החורה' מזה והמייסד' מזה. מרתקת השאלה כיצד עשויה הייתה להיראות פגישתם של שני פדומותאים יהודים אלו, ועל כך ניסה לענות שמעון פרס, לשעבר ראש הממשלה והמלידו של בן-גוריון, שתואר בספר מפגש דמויני ביניהם:

עוד לפני שהספקתי לומר מלה להרצל לגבי האיש שהופיע באופן כה מפתיע, והוא כבר נגש להרצל, הושיט לו יד, ואמר: 'בדרך בואך לגב'. בזריות לחשתי על אותו של הרצל שזהו דוד בן-גוריון והאגרי, אבל לא הייתי בטוח שהרצל יודע עליו דבר. במקום זה הוא שאל אותי בלחש: 'מדוע הוא לכוש בבגדי חאקי כאלה, לא מגזענים אפילו? לא הספקתי להשיב, שכן דוד בן-גוריון לא בוכז את זמנו והמשיך בדבריו: 'אני יודע שאתה מייסד הציונות, אבל צריך לברר מהי ציונות? מי שלא עולה לארץ – איננו ציוני. חזונו נבחן בהגשמתו. אל תיתן שיישאו את שם חזונוך לשווא.'⁷⁹

בכל רמ"ח אברי, כי נפל דברמה גדול בעמנו, כאילו אנו עומדים על סף הגאולה'. בן-גוריון טיים את נאמו החגיגי בכנסת בהדגשת היסוד האוניברסלי בחזון ההרצליאני, מוסיב מרכז במשיחיות האוניברסלית של מכונו המדינה. לכסוף ציטט מסיים החיבור מדינת היהודים: 'כשהורדנו ישחזור העולם, בעושרנו יתעשר, ובגדולתנו יתגדל. ומה שנעמול לעשות שם למען אושרנו וטובתנו – יאציל אושר ויאריר לטובת כל בני-האדם'.

בין נביא לכהן

למרות, ואולי בגלל הישענותו על דבריו של הרצל 'כי הדבר [=הקמת מדינת היהודים] יתבצע רק במעשה ידינו'⁸⁰ – לא הטיל בן-גוריון את הדבר על הקיסר או על הסלסון. ההבדל המהותי בין שתי הדמויות המרכזיות של העם היהודי בעידן המודרני, מעבר לקווי האופי הייחודיים וההקשר ההיסטורי השונה שבו פעלו, נעוץ בעובדה שחזה המדינה כונן את המסגרת הארגונית של התנועה הלאומית של העם היהודי, ובכך ייסד הלכה למעשה את הלאומיות היהודית המודרנית; ואילו מייסד המדינה יצק מאוחר יותר בתנועה זו תוכן מדינתי ופוליטי בעצם כינונה בפועל של המדינה. המשיחיות החילונית הציונית הפכה ממלכתיות פוליטית.

האמצעים שבקט בן-גוריון למימוש מטרה זו כללו בין היתר גיבוש קואליציה מבית ומחוץ לעצם הקמתה של המסגרת הממלכתית; מרכוז הכוח הפוליטי בידי של המנהיג הרוחף להקמת הישות הלאומית; קביעת עובדות לאומיות על ידי התיישבות בארץ-ישראל, גידול דמוגרפי וצמיחה כלכלית, פיתוח מרעי וטכנולוגי; עידוד העלייה שהחליטה בהעפלה והמשוכה בהגירה בלתי סלקטיבית; הקמת המדינה שברדך על מוסדותיה הפוליטיים והדמוקרטיים; החאגות ביטחוניות והכנה צבאית למלחמה; וגורמים רבים נוספים שהכריעו ועיצבו את המעבר מאידאולוגיה לאומית לפקטיס פוליטי של ייסוד מדינה בפועל.

זה ההבדל בין נביא לכהן: המדינאי מחויב למלא בתוכו פוליטי, על כל המשמעות מכך, את הבטחתו של החזון. לנין וטרוצקי, הנביאים החמושים של מהפכת אקטובר, משכו את לבו של בן-גוריון יותר מאשר הדימוי העצמי של הרצל כנביא יהודי מודרני. הוא הסתייג מהשילוב בין אסתטיקה פאטיקה ומיתולוגיה של הרצל, ונרתע מהדימוי התאטולי ועלית משיח של. לעובדת הצלחתו של בן-גוריון כמדינאי תרמו האקלים המהפכני,

אנלוגיזת היסטוריות כמיתוס פוליטי: בין צלבנות לציונות

ד"ר אוחנה

השימוש הפוליטי באנלוגיות היסטוריות מדרוש את מעמדן המוכן של המיתוס לא רק בהיסטוריוגרפיה ובשיח האנטלקטואלי אלא גם בחברה, בפוליטיקה ובהבניה של זהות לאומית. הדיון על האנלוגיה הציונית-צלבנית בתרבות הישראלית ובסיווג השונים בשיח הישראלי והערבי משקפים את תפקידו הפוליטי של המיתוס ההיסטורי.¹

הקבלות בין הצלבנים לבין הציונות ובין תקופת מסעי הצלב לבין תקומת מדינת ישראל מהוות ציר לליכון ולהבניה הזהות העממית של הישראלים. במסגרת בירור סוגיות הזהות הישראלית, ההתמקדות היא לאו דווקא בהצגת השאלה מי הם הישראלים?, אלא יותר בסוגיה מי הם אינם?. האנלוגיה בין הצלבנים לבין ההתיישבות הציונית בארץ ישראל, שנודונה מאז שנות הארבעים של המאה העשרים בקרב חוגים אינטלקטואליים ישראלים, הטרימה את הדיון הפוסט-ציוני שנערך בסופה של המאה. כך למשל השימוש במושג קולוניאליזם בהקשר הציוני מופיע בדיון על האנלוגיה הציונית-צלבנית עוד קודם לצמחתו של הדיון הפוסט-ציוני.

האנלוגיה הציונית-צלבנית מדרשה את סוגיית עיצוב הזהות ישראלית לא רק מנקודת המבט המקומית הפנימית, אלא גם באופן שבו נידונה שאלת השתלבותה של החברה הישראלית במרחב. ההקשר המרחבי מעמיד מעד אחד את מדינת ישראל כמי שמייצגת תרבות מערבית השתוללה בלב המזרח המוסלמי, תוך הדגשת היגיון בין מזרח למערב; מדינת ישראל נתפסת כנטע זר וכממוש של מדיניות קולוניאליסטית מערבית. מעד שני ההקשר המרחבי מצג עמדה חלופית, שלפיה מדינת ישראל משתלבת במרחב הים תיכוני ובכך מקיימת דיאלוג בין מזרח למערב.

1. כנשא זה ראו גם: ד"ר אוחנה, 'הצלב, הסדר והמקדח': האנלוגיה הציונית-צלבנית בשיח הישראלי, עיונים בהקפות ישראל 11 (תשס"א), עמ' 486–526.

במיוחד: תולדות הצלבנים בארץ ישראל⁴, את ספרו, שפורסם בשנת 1951, כתב אוטישקין בעקבות התפרצות מאורעות 1929 בארץ ישראל. בספרו כתב אוטישקין:

אין דבר מוסכן מאנלוגיה היסטורית, אם מפרזים בה. טכנה היא להסיק מסקנות על שאלות היום מתוך היקש לעבר על סמך דמיון חיצוני בלבד, מבלי להביא בחשבון את כל ההבדלים שבין ובתנאים. ויחד עם זה, אין לוהר על האפשרות ללמוד על המצב הקיים מחקירה של מצבים דומים לו. מסיבה זו יש לתולדות מלכות ירושלים הנצטרית משום ענין מיוחד בשביל הציונים, כי אף על פי שהלציונים של ימי הביניים, שבאו לארץ לכותן פה מדינה נוצרית, היו נצרים ולא יהודים לפי דתם, אריים ולא שמיים לפי גזעם, וחיו בתקופה אחרת, והשתמשו באמצעים אחרים לגמרי מאלה שאוחזים בהם הציונים בימינו, הרי עצם הפרובלמה שעמדה לפניהם היא כמעט אותה שעומדת היום לפני בני ישראל השואפים לשוב לארצם.⁵

לאחר הצגת האנלוגיה בין העמות הציוני-ערבי בארץ ישראל לבין המאבק המסלמי בצלבנים הנוצרים, המשיך אוטישקין וכתב כי יש ללמוד מהאנלוגיה כיצד להימנע ממהלחה של ציוניליזציה מערבית ששתלה את עצמה במזרח. מסקנתו לאור כישלון מסעי הצלב, הייתה כי יש ללמוד את תולדות החקופה למען בחון בסיבות הכישלון וגורמיו ולמען דעת איך להימנע מאותן השיגאות שהביאו לתוצאות כה רכות ומכרעות.⁶

שמואל אוטישקין לא היה הפובליציסט או ההוגה היחיד בתקופת היישוב, שהשווה בין ההתיישבות הציונית בארץ ישראל לבין הטיפור הצלבני. גם ברל כצנלסון השתמש באנלוגיה הצלבנית של חורבן יהדות איירופה. בחיבורו 'יגבנו את המשמעות ההיסטורית והטרגית של חורבן יהדות איירופה. ביוניברסל' כמנו מסע אל הקיר' כתב: 'שבת הנאצים מונח, לא מן היום, על ארץ ישראל. כמו מסע הצלב בן ג' מסע צלב הקרס'. פניו מועדות מורחה. הוא איננו זקוק למיסטיקה של הקבר הקדוש. יש עמו מיסטיקה אחרת: נפט, טראן, דרכי אויר, דרך פתוחה אל מאות מיליונים עברים וזלים מן הגזעים 'הגמונים' שנעדרו לשרת את גזע האדונים.⁷

4 שמואל אוטישקין, משרב במרחק: תולדות הצלבנים בארץ ישראל, תל אביב תרצ"א.

5 שם, עמ' 4.

6 שם, עמ' 5.

7 ברל כצנלסון, 'יגבנו אל הקיר', בתבי ב' כצנלסון, בדרך ט, תל אביב תשי"ח, עמ' 121.

בניגוד לתפיסת העימות הבין-תרבותי מבית מדרשו של סמואל הנטינגטון² ולניכור הנובע מהפרשנות לאנלוגיה הציונית-צלבנית, האופציה היום תיכונה מבטאת רצון לדיאלוג בין תרבויות ושאיפה להשגת השלמה ופיוס. לפי גישתו זו מדינת ישראל משתלבת במרחב הרב תרבותי, שמאפשר את קיומן של תרבויות שונות המנהלות קשרי זיקה וגומלין ביניהן.

האנלוגיה הציונית-צלבנית מהווה מעין רשומון מיתני, מאחר שהיא מאפשרת הצגת נטיבים שונים ופרשנויות אידאולוגיות של המיתוס ההיסטורי. הטיפור הצלבני משמש נרטיב אידאלי עבור ההיסטוריונים. זה טיפור דרמטי עם התחלה, אמצע וסוף, אשר מועתק למרחב המוסלמי. בדברי יחושע פראוור, המיתוס הצלבני הוא למעשה סיפורה של אירופה מעבר לים.³

לאנשי הדת משמש הטיפור הצלבני משל וסמל לתעצמות הנפש של האדם המאמין, בין אם אלו הם נוצרים שנוטים את מולדתם למען מלחמות האל, ובין אם אלו מוסלמים שמביטים את הכופרים הנוצרים מקץ 200 שנה. ללאומיות הערבית המודרנית מהווה הטיפור הצלבני מיתוס פוליטי מוגזי: זיכרון המאבק המוסלמי בצלבנים הוא מודל מדרבן במאבק הלאומי והדרתי הנפוץ בקרב חוגים אסלאמיים וערביים. אלה מרגישים את המד בקולוניאליזם כמלחמה נגד הצלבנים המודרניים וכמאבק לגירוש הכופרים השולטים בארצות מוסלמיות.

לעומת הפונדמנטליסטים הדתיים, המנהלים מאבק נגד תהליכי הגלובליזציה, המודרניות והחילוניות, מהווה הטיפור הצלבני עבור החוגים הפוסט-ציוניים והציוניים לקח היסטורי. בעיני חוגים פוסט-ציוניים ממוחזש כישלון ההרפתקה הצלבנית את גורלה של תנועה קולוניאליסטית שאינה משכיילה להשתלל במרחב הגאופוליטי שבו היא מצויה. לעומת זאת, בקרב חוגים ציוניים מודגש הניסיון להציג את השוני לצד הדומה בין שתי התקופות, לא רק לשם הצדקת המעשה הציוני אלא גם כחלק מניסיון ללמוד המיתוס הצלבני כסיפור שטמון בו לקח היסטורי המחייב כוונות צבאיות מתמדת. גישה זו נובעת בין היתר מראיית הסכסוך הישראלי-פלסטיני כפעילות הדומה במטרתו למאבק המוסלמי בצלבנים.

המיתוס הצלבני, כמו גם האנלוגיה הציונית-צלבנית על משמעותיה השונות, יצרו היסטוריוגרפיה מקומית ענפה. הספר הראשון שנכתב בעברית ובארץ ישראל על מסעי הצלב היה ספרו של שמואל אוטישקין, 'מערכ

2 סמואל הנטינגטון, התנגשות הציוניזציה, ירושלים תשי"א (תרגם דוד בך-חיים).

3 מבין מחקרי הרכים של פראוור, ראו למשל: יהושע פראוור, 'הצלבנים: דיוקנה של הברה קולוניאלית, ירושלים תשמ"ה.

הפסל 'צמרוד' היווה במשך שנים מוקד לפרשנות מיתולוגית עברית ובלעגית. 'צמרוד' הוצג כמי שסימל שינויים שחלו בתרבות העברית. כך למשל נמצא התיארוטיים המפתחות את הפסל במגלים של הזדות העברית, שבאה לרסיו ממצה בתקופת המנדט הבריטי. מאז חלה התפתחות מרתקת בידוש למשמעויות הפסל, עד כדי כך שבעיני אחדים הוא הפך מייצוג של לחום ופלאיז' והעבר החדש לתיאור של הידווי הנודד. במשמעויות השונות שיוצגו לפסל 'צמרוד', במו גם במחקרים שהוקדשו לניתוחו, הובלט הקישור בין המטפורה הבלעגית למטפורה הצלבנית. למשל התעשייה סטף ווידהוימר, שהציג את הפסל 'צמרוד' בתערוכה שנערכה באזור התעשייה תפן שבנגלי, ניסח הצעת זדות חדשה: 'דציגר בקש לפענח את הזדות ואח המקום שלנו כאן. והתערוכה הזו, וגם האזור הזה, תפן, בעצם מסמלים את החיפוש, את השאלות: מי אנו? ישראלים, יהודים, יהודים-ישראלים, בני המקום או סוג של צלבנים?'¹².

כתחילת שנות החמישים עורר פרסום ספרו של ההיסטוריון הסקוטי סטיוון רטמן, 'תולדות מסעי הצלב', עניין רב בשיח הפובליציסטי הישראלי.¹³ במאמר שפורסם בעיתון 'הארץ' התייחס גרשם שוקן לאנלוגיה הציונית-צלבנית, בציטו בו על רקע התענינות הציבור הישראלי בתולדות העם היהודי החל להסתמן עניין הולך וגובר של הישראליים בהיסטוריה של ארץ ישראל.¹⁴ באותה עת טיפח אורי אבירי מעל דפי 'העולם הזה' את האנלוגיה שבין התקופה הצלבנית למדינת ישראל. בניגודות חגיגיים, בולל פרסום ריאיון עיתונאי עם ההיסטוריון האנגלי ארנולד טוינבי, היווה 'העולם הזה' במה לקידום אדואלוגיה פוסט-ציונית (מקומית) באמצעות טיפוח והפצת האנלוגיה הצלבנית-ציונית.¹⁵

הפרסומים העיתונאיים והמחקריים, שדנו באנלוגיה בין הצלבנים לבין הציונות, הגבירו באמור את העניין הציבורי הישראלי בנושא. הסקרנות לגבי התקופה הצלבנית השתלבה במגמה של הגברת העניין בתולדות הארץ ולא רק בתולדות העם. מערכת החינוך הציונית, שהדגישה בראשיתה את חסיבות הדמן הלאומיות של ימי הכיפה הראשון והשני, התעלמה מתקופות שלמות שבהן לא בלטה נוכחות יהודית כארץ ישראל. הרעיון עם ללא ארץ, נתפס במקביל לארץ ללא עם, וארץ ללא רצף ההתיישבותי יהודי נתפסה

את האנלוגיה, הרואה במסעי הצלב חוליה חשובה בשרשרת ארוכה של דרי קרב היסטורי בין מורח למערב, המשיך פוגל כמאמר בעיתון 'הארץ', שפורסם בשנת 1952.⁸ לטענתו של פוגל אין להבין את יחסי המערב עם המורח כמנוחים גאוגרפיים או דתיים בלבד, אלא גם כמושגים של שליטה על מקוריו בוח ואמצעים. לא זו בלבד שבעימות היסטורית זה נטלו היהודים חלק חשוב, אלא שהם גם נטו במטוטלת בריאקטיקה שבין מורח למערב. מסעי הצלב היו תגובת הנגד של המערב, והמשכו של קרב מרתון בלבדו הנצחי-קטולי נגד המורח המוסלמי. ומסקנתו של פוגל: 'עם קום מדינת ישראל פותחת לפניו ההיסטוריה של הצלבנים פרספקטיבות חדשות שאין ערוך לחשיבותן לגבינו. מצבנו במורח הניכר דומה מהרבה בחינות למצבנו של הצלבנים, ובמובן זה עלולות במה תופעות של הממלכה הצלבנית לשמש תקדים היסטורי לגבינו. בפולטיקה גדול מאוד ערכו של התקדים'.⁹

המחקר האקדמי החל עוסק בסוגיית האנלוגיה שבין תקופת הצלבנים לבין הציונות לאזור הקמת מדינת ישראל. במאמר, שפורסם בכתב העת 'בטרי' בשנת 1949, דן חוקר התנ"ך מנחם חור ביסודות שריו בעבריה של המדינה הצלבנית.¹⁰ חור לא חשש לערוך הקבלה היסטורית בין התנועה לחרום להכנה העצמית, כיצד על מדינת ישראל להתמודד ולהיערך לנכסו ואיום הערבי. במאמרו השווה חור בין מצבה הגאוגרפי של המדינה הצלבנית, שנחקקה אל רצועה לאורך מישור החוף, לבין מצבה של מדינת ישראל, בציטו כי על ישראל לדאוג ליציאת ערוך טריטוריאלי. חור התייחס גם למאפיינים האתניים של ההתיישבות הציונית לעומת זו הצלבנית, וטבר כי נתנו ההגירה היהודית לארץ ישראל מבטחים למדינה הישראלית כיוון התפתחות עתיד שונה מגורלם של הצלבנים.

בשנת 1950 התפרסם בכתב העת 'אלף', ביטאון 'העברים הצעירים', המאמר 'ממלכת ישראל הצלבנית' מאת אהרן אמיר.¹¹ אמיר, שבחר לפרסם את מאמרו תחת שם העט יהושע בנטוב, הציג עמדה אידאולוגית אחרת מזו של מנחם חור, ובה הזדויר מפני אימוץ מדיניות צלבנית (דתיית), על ידי מדינת היהודים הצעירה. אמיר התריע מפני נקיטת מדיניות, שחותרת לייחודה המוחלט של ישראל ואשר סופה יצירת תאוקרטיה יהודית.

8 משה פוגל, 'אנחנו והצלבנים', 'הארץ', 31.10.1952.
9 שם.

10 מנחם חור, 'ממלכת הצלבנים ומדינת ישראל', בטרי, יוני 1949, עמ' 55-59.

11 יהושע בנטוב ואהרן אמיר, 'ממלכת ישראל הצלבנית?', בתוך: נורית גרין ודוד ויסבורד (עורכים), הקבוצה הבלעגית — ספרות ואידאולוגיה, חל אביב 1986.

25.10.1996

Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vols., Cambridge 1951-1954.

30.3.1955 גרשם שוקן, 'תולדות מלכות ירושלים הצלבנית', 'הארץ'.

14 גרשם שוקן, 'תולדות מלכות ירושלים הצלבנית', 'העולם הזה', 31.3.1955.

15 אורי אבירי, 'אל תחזרו על שגיאות הפלשתיים והצלבנים', 'העולם הזה', 31.3.1955.

התפיסה המודעת של פראוור להימנע מהאנולוגיה הציונית-צללנית כמתקריי הייתה דומה באופן עקרוני לגישתו של גרשם שלום, שכחר לא להשוות בין המשתייכות היהודית והחורית שחקר לבין פעילותה של תנועת 'גוש אמונים'. הנטייה של שלום ושל פראוור הייתה להימנע משריח בין העיסוק האקדמי, בדוגמת ההיסטוריה המשיחית או הצלבנית, לבין הסוגיות הפוליטיות שדעסטיקו באותה עת את החברה הישראלית. שני ההיסטוריונים הישראליים הכבירים נרתעו מעיסוק באנולוגיה היסטורית בין נשוא מחקרם לבין ההיסטוריה הציונית והישראלית. לעומת זאת, כשנים האחרונות חקרים רבים אינם מרגישים מחויבות לעמדה ציונית כסיומת, ועל כן אינם נמנעים מאנולוגיות. למשל, מחקר של רוני אלנבלום דן בנושא ההתיישבות החקלאית בתקופה הצלבנית מחוץ גישה הכוחנית את הקשר של הצלבנים לארמה, למרחב ולחלקאות באופן שאינו נרתע מן המשמעויות המאיימות של האנולוגיה הציונית-צללנית על עתידה של מדינת ישראל.¹⁸

רוד ברגרין, עוד בטרם קרא את מחקרו של פראוור, שלל את האנולוגיה ההיסטורית: 'אנו יודעים כי להשוואה זו עם נושא הצלב אין כל שחר'. לדעתו, לנצרים המדיאבלים לא היה שום קשר ממש לארץ ויחסם אליה היה מלאכותי. ההתיישבות הרבה והמנוונת של ברגרין לאנולוגיה כיומנו, מעידות שהיא העסקה אותו לא מעט. אך את חייו הקדיש לא להתנחות אינטלקטואלית כי אם להקמתו של בית שלישי מודרני ובעל שרמה, לביטוסה של עובדה היסטורית מוצקת, שאיננה כחזיונת אורח הנטשה ללן במרחב לא יל.

אחת הדוגמאות הממחישות את העניין הציבורי והפוליטי כסוגיה הנדונה היה סימפוזיון שנערך כחומת ביטאון הסטודנטים באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת 1965, בנושא מדינת ישראל – מדינת צלבנים מודרנית?¹⁹ בין המשתתפים היו חובר הכנסת יזהר הררי, משה סנה, משה אונא, אהרן ילין, יעקב ריפתינ' ועורך הדיון שמואל תמיר, אשר שיקפו את האופן שבו פוליטיקאים ישראלים פירשו באופן שונה את מחקרו של פראוור. מרכיב משתתפי הסימפוזיון דחו את האנולוגיה על הסף, והרשימו בדבריהם המלומדים. הדיון הניב לאפיין את ההסכמה בפוליטיקה הישראלית כלפי התופעה הצלבנית והשלכות דמיונה על הסכסוך הישראלי-ערבי.

הטיפול ההיסטורי הצלבני, שהתרחש במאות השנים עשרה והשלש עשרה, היה אם כן למקור התייחסות לניסוח השקפות פוליטיות ולהסקת

כמובנים רבים כארץ נעדרת היסטוריה. להכריז מתולדות היהודים, המחקר ההיסטורי כמעט שלא עסק בתולדות ארץ ישראל מתקופת מרד בר כוכבא ועד ראשית ההתיישבות הציונית.

לשני במגמות המחקר חרם ללא ספק מקצוע הארכאולוגיה. הארכאולוגיה הישראלית, שזכתה לפופולריות רבה בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים, העניקה הכרה לחקר התקופות הלא יהודיות בהיסטוריה של ארץ ישראל, ועודדה את העניין המחקרי בתקופות אלו. על רקע התגברות העניין בחקר ההיסטוריה של ארץ ישראל פורסמו מחקרים החשובים של מיכאל אבי יונה על ארץ ישראל בתקופת רומא וביזנטין, של יצחק ברדצ'י על ארץ ישראל העות'מאנית ושל יהושע פראוור על ארץ ישראל הצלבנית.¹⁶

יהושע פראוור חשף במחקרו הרבים פרק מאלף של היסטוריה אירופית שמעבר לים. אף על פי שפראוור ניקש להימנע באופן מפורש מוודגש מלעסוק באנולוגיה הציונית-צללנית, במקרים מסוימים בחר בהיסטוריון הישראלי של מולדת הצלבנים כארץ ישראל להתייחסות לניתוח השוואתי בין שתי התקופות. כך למשל, במאמר שפורסם בשכונת 'למרחב', בשנת 1954, נגע פראוור במשמעותן של אנולוגיות היסטוריות:

והיה מי שהגדיר את ההיסטוריה כסדרונה החי של האנושות, והאנושות מגיבה כאנשים חיים ממש, ובתקופות משבר, בעיתות חלופות והידרדרות, פונה היא אל העבר – אם בגעגועים ובחיפוש נחמה, אם בחיפוש אחר לקח ודרך. אולם בפנייה זו אל העבר קיים עוד מניע: הנטייה האנושית כל כך לחפש אחר אנלוגיה. לעתים נעזר דובר להסתגלותו של האדם לנסיבות בלתי רגילות וחדשות, ולעתים דובר קרובות יותר אין זה אלא חיפוש אחר האנלוגיה לשמה [...]. האותה כאיב נתפסים לאמנה, שהתגאים של המאה הי"ב והי"ז עשויים להזקק לחלל המאה ה', והנהיה זאת בוראני רחוקה מן האמנה. אין אנו אומרים זאת כדי לבטל את ערך האנלוגיה. בברכה במקומה מותר, אלא שאין היא בת חורין ללא רסן וטייג. אין ספק שמדינת ישראל עומדת בפני בעיות שניצבו בפני הממלכה הצלבנית, אולם אין להסיק מסקנות אלא אם לצד קווי הדמיון יזעמד גם השוני שהוא התצאה החלופית והתמורות שיעברו על איזור זה במשך שבע מאות שנה ואשר שינו את מסגרתו ואת תבניתו.¹⁷

18 Ronnie Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, 18

Cambridge 1998

19 פי האתר, 13.1.1965, 19

16 יהושע פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ ישראל, ירושלים תש"ל, א.

17 יהושע פראוור, 'נפילת ממלכת ירושלים הצלבנית', למרחב: שבעות מדיניות, בדרך א (1954),

חוברת 3, עמ' 60-61; חוברת 4, עמ' 84-85.

המערכות. בן-ציון דינור התייחס לאנלוגיה הצלבנית-ציונית בהקשר של תבנית אלתן: התבנית שורדה בקרבן היהודים קשים על אחרת גורלה של מדינת הצלבנים וכדבר עתידה של מדינת ישראל.²² שלוש חרשים לאחר תום מלחמת ששת הימים וזיום השנה השבעים לקונטרס הציוני בכול, הזמן ומטב"ל הניצחון, יצחק רבין, לשאת נאום בעצרת בכול. בנאום, שנישא בנאום שבו נערך הקונטרס הציוני, השווה רבין את מדינת ישראל לממלכת הצלבנים:

אויבנו, ובעיקר שליט מצרים הקולונל נאצר, ניסו פעמים רבות להשוות את מדינת ישראל למדינת הצלבנים. אין בכוונתי להפריך הקבלה בלתי מתאימה זו. יחד עם זאת, יהיה זה בלתי נכון להתעלם מכמה וכמה קווי דמיון מקבילים הקיימים בכל זאת. מדינת הצלבנים חרבה באשר אבר הקשר בינה לבין הערף הגדול של הנצרות באירופה ובאשר מדינת הצלבנים איבדה את תחושת שליליותה ויעודה בלפי הריעון המרבי שבישמו נשלחה על-ידי אירופה הנוצרת למורת התיכון.²³

לעומת ההשוואה בין הצלבנות לבין הציונות, ששללה את השליטה היהודית בשטחי הגדה המערבית, קיימת גם פרשנות שונה השוללת אנלוגיה זו. למרות טענות המושמשות מצד דוברי המתחללים, השוללות כל השוואה בין מופעל ההתנחלות הישראלי המודרני לבין ההתנחלות הצלבנית בארץ ישראל, בשיח הישראלי הפוליטי והציוני (ולא רק בזה הערכי-מוסלמי) קיימת התייחסות המתארת את ההתנחלים כמי שמנהלים מעין מסע צלב דתי (ולא רק פוליטי או כלכלי) המבוסס על חזרה לקברי האבות.

האנלוגיה בין ממלכת הצלבנים לבין מדינת ישראל ממשמשת לא רק בלקח היסטורי באידאולוגיה הציונית, אלא גם במודל קולוניאליסטי בעמדות שניות לגורין פוסט-ציונית. בבקורות פוסט-ציונית מתקיים שיח תאולוגי מוסורי: השימוש בטרמינולוגיה כגון 'הטא הקדמון' בהקשר של הקמת מדינת ישראל וגירוש פלסטינים במלחמת העצמאות, כמו גם השימוש במושג 'מסע צלב שקט' להיאור ראשית ההתיישבות הציונית בארץ ישראל, ממחישות את ההשיבות של האנלוגיה ההיסטורית במיתוס פוליטי. במאמר זה סקרתי בקצרה מקרה כזה — הקשר המיתי בין הצלב, הסדר והמאגן דוד בויברון המתמשך של הישראליים.

22 ראוין שערך מחבר עם יהושע אריאלי, מאי 1988.

23 יצחק רבין, מדינה המופשת את עמה, בתפוצות הגולה 3 (סתיו תשי"ח), עמ' 30-32.

מסקנות באשר לעתידה של מדינת ישראל. בשני ספרים שנכתבו על ידי מירניאם ישראליים באה לידי ביטוי העמדה הפוליטית בלפי המשמעות העברית של האנלוגיה הציונית-צלבנית. בספרו של שמעון פרס 'קלע דוד', ובספרו של לובה אליאב 'ארץ הצבי', מתקיים דיון ביחס לאנלוגיה ההיסטורית.²⁰ שני הכותבים בחרו להתמקד דווקא במשמעותו של קרב חסין ביולי 1987, שבו הביס צבאו של צלאח אדין את צבא הצלבנים. גם פרס וגם אליאב בחרו להתייחס לתבוסת הצלבנים בקרב מן העבר מתוך ראייה של האופן, שבו מדינת ישראל צריכה להיערך על מנת להדמע מקרב הכרעה דומה בין ישראל לעולם הערבי. האנלוגיה הצלבנית-ציונית לא זו בלבד שהיא מבטאת סוג של חרדה מפני קיום ומני של מדינת ישראל, אלא שהיא ממוחשת את הדינמיקה של הזיכרון הקולקטיבי.

רמיזותיהם של פרס ואליאב על קרב חסין אטומי בעתיד — קרב השונה בממדיו, במהותו ובמשמעותו מקרב חסין ההיסטורי — מעלות את השאלה, האם נחרט דימוי התבוסה הצלבנית בגליל בתודעתם של היהודים בקרב אפוקליפטי, דוגמת הקרב על מצודה או הטרואומה של השואה? ואם כן, מה הייתה תרומתו לעיצוב המושג האסטרטגי ההגנתי הישראלי? נראה שמקומו של סיפור קרני חסין בתודעה הישראלית הקולקטיבית הוא שולי לחלוטין: אם היה אירוע מכונן, שעיצב את השקפתם של מקבלי ההחלטות בסוגיית האופציה ההגנתית הישראלית, אין ספק שאירוע זה היה שואת יהודי אירופה ולא התבוסה הצלבנית.

בתום מלחמת ששת הימים גיבש גאל אלון את תבניתו להקמת מדינה פלסטינית קטנה, מצומצמת בשטחה, הקשורה בהסכם ביטחון עם ישראל. אלון התנגד בתקיפות למסירת שטחי הגדה המערבית שנכבשו במלחמת ששת הימים ליד הידנים. בשיבת מרבן הקיבוץ המאוחד הסביר אלון את עמדתו בכך שבעיני החזרת חלקים מן הגדה המערבית לירדן [...] היא מסובכת [...] מי לדינו יתקע כף שבעמאן לא יהיה משטר מיליטנטי עם משענת בינלאומית איתנה, אשר בסיסואציה בינלאומית בלתי נוחה לישראל יפר את הפירוק של הגדה המערבית ויהפוך אותה לעמוד קרומנית של צלאח אדין הבא. מול חוף הים התיכון.²¹

מפעל ההתנחלות היהודית בשטחים לאחר מלחמת ששת הימים והעלאת תבנית אלון, שוררו לא רק אצל גאל אלון את ההשוואה בין גורל ההתיישבות הצלבנית בארץ ישראל לבין עתיד ההתנחלויות בשטחי הגדה

20 שמעון פרס, קלע דוד, ירושלים תש"ל, עמ' 206; אריה (לובה) אליאב, ארץ הצבי, חל

אביב תש"ל, עמ' 133-137.

21 בתוך: צבי שילוח, אשמת ירושלים, חל אביב 1989, עמ' 302.